

اشرف الانوار

اُردو شرح

نُور الانوار

2

کتاب اللہ

مُتَلَّح: مولانا عبید الحفیظ صاحب

مکتبہ رحمانیہ



اِقْرَأْ سُبْحَانَكَ يَا مَنْ لَا يَمُوتُ
فون: 042-37224228-37221395

اشرف الانوار

اردو شرح

نور الانوار

جلد دوم

شلاح
مولانا عبد الحفیظ صاحب

مکتبہ رحمانیہ

پقرأ سید علی سید علی، اردو بازار لاہور
فون: 042-37224228-37355743





مکتبہ رحمانیہ

نام کتاب: اشرف الانوار نور الانوار

مکتبہ: مولانا عبدالحفیظ صاحب

ناشر: مکتبہ رحمانیہ

مطبع: لعل شاعر پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح و اصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

فہرست مضامین اشرف الانوار شرح اردو نور الانوار جلد دوم

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۵۸	مجاز کا حکم	۶	ظاہر کا حکم
۱۵۹	حروف و معانی کا بیان	۷	ظاہر اور مجملہ
۱۸۶	فا کا بیان	۷	نص کا بیان
۱۹۷	ثم کا بیان	۸	ظاہر اور نص کا فرق
۲۰۲	لکن کا بیان	۱۰	مفسر کا بیان
۲۰۵	او کا بیان	۱۱	تعریف و حکم
۲۳۲	حتی کا بیان	۲۲	نص اور مفسر کا تعارض
۲۳۳	حتی اور آلا آں کے مابین فرق	۲۳	مفسر اور محکم کا تعارض
۲۳۶	حروف حبر کا بیان	۲۸	خفی کی تعریف
۲۶۲	علی کا بیان	۲۹	خفی کا حکم
۲۶۵	حرف من کا بیان	۳۳	مشکل کا بیان
۲۶۹	حرف الی کا بیان	۳۳	مشکل کی اصطلاحی تعریف
۲۷۳	حرف فی کا بیان	۳۴	مشکل کا شرعی حکم
۲۷۶	اسلئے طوں کا بیان	۳۹	مجل کا بیان
۲۸۱	عند کا بیان	۴۱	مجل کا شرعی حکم
۲۸۲	لفظ غیر کا بیان	۴۵	متشابه کی تعریف
۲۸۴	حروف شرط کا بیان	۴۷	متشابه کا شرعی حکم
۲۸۷	کلمہ اذا کا بیان	۵۴	حقیقت و مجاز
۲۹۲	کلمہ کو کا بیان	۵۴	حقیقت کا حکم
۲۹۴	کیف کا بیان	۵۵	مجاز کی تعریف

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۰۰	وجہ تفسیر کا بیان	۳۰۰	حرف کم کا بیان
۳۰۲	عزیمت کا بیان	۳۰۲	لفظ حیث اور آئن کا بیان
۳۰۸	عزیمت کی اقسام	۳۰۸	صریح کی تعریف
۳۱۲	اقام سنت	۳۱۲	کنایہ کا حکم
۳۲۰	رخصت کا بیان	۳۲۲	اشارۃ النص
۳۲۹	رخصت کی اقسام	۳۲۹	عبارة النص
۳۳۲	احکام مشرورہ کے اسباب کا بیان	۳۳۲	دلالة النص
۳۵۰		۳۵۰	اقتضار النص اور دلالت النص کا حکم

اشرف انصاری

اشرف الجواب

حضرت مولانا اشرف علی
صاحب تھانوی رحمہ اللہ کا
عظیم شاہکار

حضرت کی
طویل سلسلہ ہے اور تقریباً ہر موضوع پر آپ
کے قلم پر اسلام اور مسلمانوں کی بہانی کی ہے
اشرف الجواب میں ہزاروں اعتراضات اور شکوک
کے جواب عقل و نقل کی روشنی میں تمام فراموشیوں
مٹائی اور حقائق پر روشنی آگے بڑھانے اور ان کے

مکتبہ تھانوی دیوبند (دہلی)



ثمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيمِ الشَّامِي فَقَالَ وَاقَا الظَّاهِرَ فَمَا سَمَّيْتُ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ الشَّامِعُ بِصِغْتِهِ
أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْقَلْبِ وَالشَّامِلُ كَمَا فِي مَقَابِلَاتِهِمَا وَلَا يُزَادُ عَلَى الصِّغْتِ شَيْءٌ آخَرُ مِنَ
السَّوْقِ وَخَوَافِ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هَذَا كَلَامُهُ مِنْ قَوْلِهِ بِصِغْتِهِ لَكِنْ يَشْتَرِطُ فِي هَذَا
كَوْنُ الشَّامِعِ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ وَفِي إِسْنَادِهِ دِيَادُ لَفْظِ الْكَلَامِ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ وَمَا
يَتَعَلَّقُ بِالْكَلامِ كَالْزَّامِعِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُورِ فِي
قَوْلِهِ مَا ظَهَرَ الظُّهُورُ اللَّغَوِيُّ فَلَا يَرُدُّ أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفُ الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ -

ترجمہ

پھر مصنف نے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا اور بہر حال ظاہر اس کلام کا
نام ہے جس کے سننے ہی سننے والے کو مراد معلوم ہو جائے یعنی باقی مقابلات کی طرح طلب اور
تامل کا محتاج نہ ہو۔ اور سیاق کلام یا اس طرح کی اور کوئی چیز صیغہ پر زیادہ نہ کی جائے جیسے کہ نص میں زیادہ کی گئی
ہے پس (یہ ساری چیزیں) مصنف کے قول ”بصیغۃ“ سے خارج ہو گئیں۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ سامع (مخاطب)
اہل زبان ہو۔ اور لفظ ”الکلام“ کے اضافہ کرنے میں اس بات کی طرح اشارہ ہے کہ یہ تقسیم کلام سے تعلق رکھتی ہے
جیسے کہ چوتھی تقسیم دہی کلام سے تعلق رکھتی ہے، جس طرح اول اور ثالث تقسیم کلمہ سے متعلق ہے۔ اور مصنف کے
قول ”ما ظہر“ سے ظہور لغوی مراد ہے۔ پس تعریف الشیء بنفسہ کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

تشریح

سابق میں پہلی تقسیم کے تحت چاروں اقسام خاص، عام، مشترک اور مؤول کو پوری تفصیل
کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔ اب یہاں سے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔
شارح نے فرمایا ”ثمَّ شَرَعَ“ پھر اتن نے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا ہے پس فرمایا
اس تقسیم کے تحت پہلی تقسیم ظاہر ہے۔ اور ظاہر اصطلاح میں اس کلام کا نام ہے کہ اس کلام کے سننے کے
بعد نفس کلام سے سننے والے کو کلام کے معنی معلوم ہو جائیں اور صرف صیغہ سے ہی مخاطب کی مراد ظاہر ہو جائے
اور سامع غور کرنے اور طلب کرنے کا محتاج نہ ہو جس طرح خفی اور مشکل وغیرہ میں مخاطب طلب اور تامل کا محتاج
ہوتا ہے مگر یہ اس وقت ہے جبکہ سامع اہل زبان ہو۔ ظاہر میں سیاق کلام کا اضافہ بھی نہیں کیا جاتا جس طرح
نص پر سیاق کی قید لگائی گئی تھی یعنی نص پر کلام کو مراد کے بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے اور ظاہر میں ایسا
نہیں یعنی مراد کو بیان کرنے کے لئے کلام کو نہیں لایا گیا بلکہ بنفس صیغہ سے ہی مراد ظاہر اور واضح ہو جاتی ہے۔
شارح نے فرمایا مصنف کے قول ”بصیغۃ“ کی قید سے نص اور مفتر وغیرہ اقسام
ظاہر کی تعریف سے خارج ہو گئیں۔

فوائد قیود

مصنف کا قول "الکلام" اس لفظ کی قید سے اس طرف اشارہ ہے کہ اس تقسیم کا تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کا تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کا تعلق بھی کلام ہی سے ہے اور اول اور ثالث تقسیموں کا تعلق کلمہ سے۔ کیونکہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور چوتھی تقسیم سے اس مراد کے اوپر اطلاع ہوتی ہے اور ان دونوں کا تعلق کلام سے ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع کا تعلق براہ راست کلام سے ہے۔ جبکہ اول تقسیم باعتبار وضع کے ہے جس کے معنی ہیں کسی لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا اور معنی کی تعیین کا تعلق مفرد سے ہے اسی طرح تیسری تقسیم بھی۔ یہ تقسیم اس لفظ کے باعتبار استعمال کی گئی ہے۔ اور چونکہ لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد پر ہے لہذا ان دونوں پر مفرد معنی ملحوظ ہیں اور مفرد معنی کلمہ کے ہوتے ہیں۔ اسی لئے اول اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے نہ کہ کلام سے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

جب سوال یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف لفظ ظہر سے کی گئی ہے۔ معرّف اور

معرّف دونوں ایک ہی ہیں۔ اس سے تعریف الشئ بنفسہ لازم آتی ہے اور یہ ناجائز ہے کیونکہ اس سے دور لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ دور کی تعریف توقف الشئ علی نفسہ کی جاتی ہے۔ اور توقف الشئ علی نفسہ شے کا خود اپنی ہی ذات پر موقوف ہونے کو کہتے ہیں اور یہی دور ہے اور دور باطل ہے لہذا جو شے کسی بطلان کو مستلزم ہو وہ باطل ہے۔ لہذا مصنف کی بیان کردہ تعریف بھی باطل ہے یعنی مصنف کا ظاہر کی تعریف ظہور سے کرنا توقف الشئ علی نفسہ ہے اور یہ باطل ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں جس ظہور کو استعمال کیا گیا ہے اس سے ظہور لغوی مراد ہے۔ جبکہ ظاہر میں لفظ ظاہر سے اصطلاحی ظاہر مراد ہے۔ اس لئے معرفت اور معرفت میں تغایر ثابت ہو گیا اور عینیت باطل ہو گئی اس لئے تعریف الشئ بنفسہ نہیں لازم آیا اس لئے دور بھی لازم نہیں آیا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف ظہور سے لغوی معنی کے لحاظ سے کرنا بھی درست ثابت ہوا اور اعتراض باطل ہو گیا۔

وَحُكْمُهُ وَجُودُ الْعَمَلِ بِالَّذِي ظَهَرَ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ الْحُكْمِ وَالْكَفَائَاتِ بِالظَّاهِرِ لَا غَايَةَ أَفْئَةً مُحْتَمَلِ الْمَجَازِ وَهُوَ احْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشٍ مِنْ دَلِيلٍ فَلَا يُقْبَلُ

ترجمہ

اور ظاہر کا حکم یہ ہے کہ جو مطلب اس سے ظاہر ہوتا ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی عمل قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے حتیٰ کہ ظاہر سے حدود اور کفارات کا ثبوت کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اس کی غایت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ وہ مجازی معنی کا احتمال رکھتا ہو اور یہ ایسا احتمال ہے جو بلا دلیل کے پیدا ہوا ہے پس اعتبار نہ کیا جائے گا۔

تشریح ظاہر کا حکم :- مصنف نے فرمایا اس کلام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی اور یقینی

ہوتا ہے اور اس پر عمل کا کرنا واجب ہے اور چونکہ ظاہر کا حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ اس سے عقوبات، حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست ہے مگر یہ حکم ظنی ہوتا تو اس سے مذکورہ عقوبات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا۔ کیونکہ حدود و کفارات کو دلائل ظنیہ سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

ظاہر اور مجاز | کیا ظاہر معنی حقیقی کے علاوہ مجاز کا بھی مختل ہے۔ تو شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا "اَنَّمَا" | محتمل المجازاً "کہ زیادہ سے زیادہ ظاہر میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے مگر یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا بلکہ ناشی بغیر دلیل ہوتا ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا إِذَا دَوَّضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِي نَفْسِ الصِّغَةِ بِمَعْنَى يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقٍ ذَٰلِكَ النَّظْمَ لِذَٰلِكَ الْمَعْنَى لَا بِمَجَرَّدِ فَهْمِهِ مِنَ الصِّغَةِ وَ الْمَشْهُورِ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ فِي النَّصِّ يَشْتَرِطُ السُّقُوتُ فِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السُّقُوتِ فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا مَبَايِنَةً فَإِذَا قِيلَ جَاءَ فِي الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا فِي مَجْمُوعِ الْقَوْمِ وَإِذَا قِيلَ رَأَيْتُ فَلَا تَأْخِذْ بَعْدَ جَاءَ فِي الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا فِي الرَّأْيِ ظَاهِرًا فِي مَجْمُوعِ الْقَوْمِ وَلَكِنْ ذُكِرَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ أَنَّ الظَّاهِرَ أَعْلَمُ مِنْ أَنْ يَشْتَرِطَ فِيهِ السُّقُوتُ أَوْ لَا وَالنَّصُّ يَشْتَرِطُ فِيهِ السُّقُوتُ الْبَثَّةُ وَهَكَذَا أَحَالَ كُلَّ قِسْمٍ قَوْفًا مِنَ الْمَفْهُومِ وَالْمُتَكَلِّمِ فَإِنَّ بَعْضَهُ أَدْلَى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوجَدُ الْإِدْنَى فِي الْأَعْلَى فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا۔

ترجمہ

اور نص وہ کلام ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت متکلم کی طرف سے توضیح معنی کے سبب سے ہوئی ہو نہ کہ صیغہ کے سبب سے۔ یعنی نص سے ایسے معنی سمجھ میں آئیں جو ظاہر میں نہیں سمجھ گئے تھے۔ اس وجہ سے کہ انھیں معنی کیلئے متکلم اس نظم کو لایا ہے نہ اس وجہ سے کہ محض صیغہ سے یہ معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ اور قوم کے درمیان نص کی تعریف کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ نص میں سیاق کلام کی شرط ہے اور ظاہر میں عدم سیاق کلام شرط ہے۔ لہذا دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت ہے۔ پس جب جاری القوم کہا گیا تو یہ کلام قوم کی بحیثیت میں نص ہے اور جب کہا جائے کہ رأیت فلا تآخیز جاری القوم تو کلام رأیت میں نص ہو گا اور قوم بحیثیت میں ظاہر واقع ہو گا لیکن عام کتابوں میں مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ سیاق کی شرط ہے یا نہیں، البتہ نص میں سیاق کی شرط ہے۔ یہی حال ہے ہر اس قسم کا جو اس کے اوپر ہے جیسے مفہم و حکم۔ ان میں سے بعض دوسری سے ادلی ہے اس طور پر کہ ادنیٰ اعلیٰ میں پائی جاتی ہے پس ان میں عموم و خصوص مطلق پایا جاتا ہے۔

تشریح | نص کا بیان :- دوسری تقسیم کی قسم ثانی نص ہے۔ نص وہ کلام ہے جس میں بہ نسبت

ظاہر کے اس میں وضاحت زیادہ ہو۔ اور وضاحت کی وجہ یہ ہے کہ مستحکم نے کلام کو ان معنی کیلئے استعمال کیا ہے صرف صیغہ سے ہی اس کے معنی سمجھ میں نہیں آ جاتے۔

ظاہر اور نص کا فرق مصنف نے فرمایا متاخرین کے نزدیک دونوں میں تباہی کی نسبت ہے۔ کیونکہ نص کی تشریف سابق الکلام۔ یعنی کلام کو اس مقصد کیلئے لایا جانا شرط ہے جب کہ

ظاہر میں سوئی کلام کی شرط نہیں ہے صرف صیغہ سے ہی مراد ظاہر ہوتی ہے جیسے جاری القوم میرے پاس قوم آئی۔ یہ مثال قوم کی آمد کے بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اس لئے قوم کی مجیبت کو بیان کرنے پر یہ قول نص ہے۔ دوسری مثال رایت زید احین جاری القوم کسی نے کہا۔ اس مثال میں زید کی رویت کے بارے میں یہ کلام نص ہے۔ اور قوم کی آمد کے بیان کرنے میں یہ کلام ظاہر ہے کیونکہ زید کو دیکھنے کے بیان کیلئے اس کلام کو لایا گیا ہے اس کے ظاہر سے قوم کی آمد کی خبر بھی معلوم ہو گئی۔ بہر حال چونکہ نص میں سوئی کلام کی شرط ہے اور ظاہر میں اس کی شرط نہیں ہے اس لئے دونوں میں مابین ثابت ہو گئی۔

ظاہر اور نص کے مابین دوسرا فرق مگر بعض متقدمین کی رائے ہے کہ ظاہر اور نص میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ان میں سے نص خاص اور ظاہر عام ہے۔ ظاہر

میں عموم اس بنا پر ہے کہ اس میں سوئی کلام پایا جائے جب بھی پائی جائے گی۔ اور سوئی کلام نہ پایا جائے تو بھی صادق آئے گی مگر نص میں کلام کی شرط ہے۔ اس لئے جہاں سیاق کلام پایا جائے گا نص وہاں صادق آئے گی اور سیاق کلام جس کلام میں نہ ہو گا نص صادق نہیں آئے گی۔ خلاصہ کلام یہ کہ ظاہر نص میں پایا جاسکتا ہے مگر جہاں ظاہر ہو وہاں نص بھی صادق آئے کوئی ضروری نہیں ہے۔ یہی حال اوپر کی دوسری نصوص کا بھی ہے۔ اوپر کی نص عام اور اس سے نیچے کی خاص ہوگی۔ مثال کے طور پر نص سے اوپر وضاحت میں مفسر ہے اور اس سے اوپر محکم ہے۔ اس سے مفسر بہ نسبت نص کے خاص ہوگی اور نص مفسر سے عام ہوگی کیونکہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس کلام میں تاویل و تخصیص کا احتمال رہتا ہے مگر مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رہتا۔ لہذا اس اعتبار سے نص عام اور مفسر خاص ہے۔ یہی حال مفسر اور محکم کا ہے کیونکہ مفسر سے اوپر محکم ہے۔ محکم میں تاویل و تخصیص یا نسخ کا احتمال نہیں ہوتا جبکہ مفسر تاویل و تخصیص اور نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ متقدمین کے نزدیک جس طرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اسی طرح نص اور مفسر مفسر اور محکم کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ پھر ان اقسام اربعہ میں سے چونکہ ایک دوسری کے مقابلہ میں اولیٰ اور اعلیٰ ہے، نیز ادنیٰ اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اس لئے ظاہر نص میں اور نص مفسر میں اور مفسر محکم میں پائی جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلَى إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ هُوَ فِي حَيْثُ الْمَجَازِ أَمَّا حُكْمُ النَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّتِي وَضَحَ مِنْهَا مَعَ إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ كَانَ فِي مَعْنَى الْمَجَازِ وَهَذَا التَّأْوِيلُ قَدْ يَكُونُ فِي ضَمَنِ التَّخْصِصِ بَأَن يَكُونُ عَائِلًا بِحَيْثُ التَّخْصِصِ وَقَدْ يَكُونُ فِي ضَمَنِ غَيْرِهِ بِأَن يَكُونُ حَقِيقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ إِلَى أَن يُقَدَّرَ عَلَى إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ أَوْ تَخْصِصٍ كَمَا ذَكَرْنَا غَيْرُهَا وَلَكِنَّا أَعْتَمَلْنَا هَذَا الْإِحْتِمَالَ النَّصِّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِي هُوَ دُونَ ذَلِكِ أَوْ لِي بِأَن يُعْتَمَلَ وَلَكِنْ مِثْلَ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ لَا تَصُورُ بِالْقَطْعِيَّةِ.

ترجمہ

اس نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی اس سے واضح ہو ان پر عمل کرنا واجب ہے۔ تاویل کے احتمال کے ساتھ جو مجاز کے درجہ میں ہے۔ یعنی نص کا حکم ان معنی پر عمل کرنا واجب ہے جو اس سے واضح ہوں مجاز کے درجہ میں تاویل کے احتمال کے ساتھ یہ تاویل کبھی تو تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص عام ہو اور تخصیص کا احتمال رکھتی ہو اور اس کے غیر کے ضمن میں ہوتی ہے (یعنی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے) بایں طور کہ نص حقیقت ہو جو مجاز کا احتمال رکھتی ہو۔ پس حاجت نہیں ہے کہ یوں کہا جائے تاویل یا تخصیص کا احتمال رکھتا ہو جبکہ دوسرے حضرات نے کہا ہے۔ اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر اس سے کم درجہ کا ہے بدرجہ اولیٰ احتمال رکھتا ہے۔ لیکن اس قسم کے احتمالات ان کے قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

تشریح

نص کا حکم :- جو معنی نص سے ظاہر ہوں ان پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے مگر احتمال تاویل کا باقی رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ نص میں جو معنی ظاہر اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے۔ احتمال کی صورت یہ ہے کہ نص اگر عام ہے تو اس میں تخصیص کا اور خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال باقی رہتا ہے۔

اعتراض :- اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ نص میں احتمال تاویل و تخصیص کا باقی رہتا ہے تو پھر مصنف کیلئے مناسب یہ تھا کہ فرماتے "عَلَى إِحْتِمَالِ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِصِ" تو دوسرے حضرات کے کلام سے مطابقت بھی ہو جاتی۔ دوسرے حضرات نے تاویل کے ساتھ ساتھ تخصیص کا لفظ بھی ذکر فرمایا ہے۔

جواب :- لفظ تاویل ایک عام لفظ ہے جس میں تخصیص بھی پائی جاتی ہے اور مجاز بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے غیر ظاہر کی جانب پھرنے کا نام ہے۔ اب یہ غیر ظاہر کی جانب پھیرنا کبھی تخصیص کے ذریعہ ہوتا ہے کبھی مجاز کے ذریعہ۔ لہذا معلوم ہوا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے لہذا متن میں تاویل کے بعد تخصیص کا لفظ لانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شارح کی رائے :- شارح ملاحظیوں نے فرمایا۔ نص جو کہ بمقابلہ ظاہر کے اقویٰ اور اعلیٰ ہے۔ جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو کہ مرتبہ میں نص سے کمتر ہے بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

ایک سوال :- جب ظاہر اور نص دونوں ہی تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو انکو ظنی کہنا چاہئے، پھر انکو قطعی کیوں کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ اور جب ظن کا فائدہ دیں گے تو قطعی اور یقینی نہ رہیں گے۔

اس کا جواب :- دونوں کے دونوں احتمال ناشی بلا دلیل شرعی ہیں اور جو احتمال دلیل شرعی کے بغیر قائم ہو اس سے قطعیت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا یعنی اس احتمال ناشی بلا دلیل شرعی کی بنا پر کلام ظنی نہیں ہو سکے گا لہذا دونوں میں ظاہر اور نص بھی ظنی نہ ہوں گے بلکہ قطعی اور مفید یقین رہیں گے۔

وَأَمَّا الْمُسْتَرْفِعُ فَمَا اسْتَرَدَّادُ وَصُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى مَعَهُ إِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِصِ
سَوَاءً إِنْ قُطِعَ ذَلِكَ الْإِحْتِمَالُ بِبَيِّنَاتٍ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلْيَقْتَضِ بَيِّنَاتُ
قَاطِعٍ بِفَعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ بِقَوْلِهِ فَصَحَّاهُ مُفْتَرٍ أَوْ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى كَلِمَةً سَرًا مُسْتَدَقًا
يَسْتَدْرِكُ بِهَا بَابُ التَّخْصِصِ وَالتَّأْوِيلِ كَمَا سَيَأْتِي -

ترجمہ اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے برابر ہے کہ اس قسم کا احتمال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی وجہ سے منقطع ہو گیا ہو یا اس طور کہ کلام مجمل تھا پھر مجدد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے ایسا بیان لاحق ہو گیا اور وہ کلام مفسر ہو گیا، یا اللہ تعالیٰ اس میں کوئی زائد کلمہ بڑھادیں جس کی وجہ سے تاویل، تخصیص کا دروازہ بند ہو جائے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

تشریح مفسر کا بیان :- مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس کے موجب پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے۔ نسخ کے احتمال کے ساتھ۔ مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور نص کی طرح مفسر میں تخصیص اور تاویل کا اگرچہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے۔ البتہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں نسخ کا ہر حال احتمال باقی رہتا ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پورے ہی قرآن سے نسخ کا احتمال ختم ہو گیا اس لئے کہ پورا قرآن بذریعہ وحی نازل ہوا۔ اور وحی کو وحی کے ذریعہ ہی منسوخ کیا جاسکتا ہے اور آپ کی وفات سے وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اس لئے اب قرآن کی کسی آیت کے منسوخ ہونیکا احتمال باقی نہیں رہا۔

نسخ کی صورتیں :- قرآن بذریعہ قرآن منسوخ ہو سکتا ہے یا پھر حدیث شریف سے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن کا کوئی امکان ہے اور نہ بذریعہ حدیث بیان کا۔ اور جب دونوں کا احتمال نہیں ہے تو آپ کی وفات کے بعد قرآن پاک کے منسوخ ہونے کا بھی امکان باقی نہیں رہا۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَسَأُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنْ إِحْتِمَالِ النِّسْخِ وَالتَّبْدِيلِ تَعْدِيَةً عَنْ هُنَا
بِتَضْمِينِ مَعْنَى الْاِمْتِنَاعِ أَيْ الْحُكْمَ الْمُرَادُ بِهِ حَالُ كَوْنِهِ مُمْتِنِعًا عَنْ إِحْتِمَالِ النِّسْخِ وَ
التَّبْدِيلِ سَوَاءً كَانَ انْقِطَاعُ إِحْتِمَالِ النِّسْخِ لِمَعْنَى فِي ذَاتِهَا كَأَيَاتِ التَّوْحِيدِ وَ
يُسْتَشَى مُحْكَمًا لِعَيْنِهِ أَوْ بَوَاقِيَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُسْتَشَى مُحْكَمًا لِغَيْرِهِ وَلَمْ يَذْكُرْ
فِي تَعْرِيفِهِ لَفْظًا إِسْرَادًا كَمَا ذَكَرَ فِيمَا سَبَقَ تَنْبِيْهُمَا عَلَى أَنَّ الْمُحْكَمَ كَمَا اسْرَادًا وَضَوْحًا
عَلَى الْمَفْسَّرِ بَشَى وَإِنَّمَا اسْرَادًا عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَهُوَ عَدَمُ إِحْتِمَالِ النِّسْخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُورِ
قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمَفْسَّرِ -

ترجمہ

اور بہر حال محکم وہ کلام ہے جس کا مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور جس میں نسخ اور تبدیل کا
احتمال بالکل نہ ہو۔ اور احکم کا صلہ عن لائے جس میں اشارہ ہے کہ امتناع کے معنی کو متضمن
ہے۔ لہذا معنی یہ ہوئے کہ محکم ایسا کلام ہے جسکی مراد نہایت مضبوط ایسی حالت میں کہ وہ نسخ و تبدیل کے احتمال
سے روک دی گئی ہے۔ برابر ہے کہ نسخ کے احتمال کا منقطع ہونا ذاتی معنی کی وجہ سے ہو جیسے توحید اور صفات
باری تعالیٰ کی آیات۔ ان کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ظاہریہ کی وجہ سے احتمال
منقطع ہوا۔ اس کا محکم لغیرہ نام رکھا جاتا ہے۔ اور مصنف نے محکم کی تعریف میں لفظ اسرود اس لئے ذکر نہیں
کیا جب کہ ماسبق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ محکم وہ ہے جو مفسر سے وضاحت میں کچھ بڑھا ہوا
ہے اور اس میں بقوت کی قید کا اضافہ کیا اس سے مراد یہ ہے کہ محکم نسخ کا احتمال نہیں
رکھتا لہذا ظہور کے مراتب مفسر پر ختم ہو گئے۔

تشریح

محکم :- حکم سے ماخوذ ہے۔ قاعدہ ہے کہ حکم کے بعد عن نہیں آتا۔ اگر حکم منع کرنے کیلئے معنی
میں مستقل ہو تو اس جگہ امتناع کے معنی دینے کیلئے عن کا صلہ لایا جاسکتا ہے مصنف
کی عبارت میں لفظ احکام جو کہ حکم کی جمع ہے۔ اور عن کے صلہ کے ساتھ استعمال کیا گیا
ہے لہذا یہ امتناع کے معنی کو مشتمل ہو گا۔

تعمریف محکم :- حکم وہ کلام ہے جس کی مراد محکم اور مضبوط ہو۔ جس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ مطلب
یہ ہے کہ اس کلام کو نسخ اور تبدیل سے روک دیا گیا ہے۔

احتمال نسخ کی صورتیں :- نسخ کے احتمال کی دو قسمیں ہیں۔ اول اس کلام کے ذاتی معنی ایسے ہیں جن
کی بنا پر نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہے۔ جیسے وہ آیات جو باری تعالیٰ کی توحید پر یا صفات باری تعالیٰ پر مشتمل
ہیں کیونکہ یہ دونوں لازوال اور ابدی ہیں۔ ان میں تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے اس لئے وہ کلام جو توحید
و صفات پر دال ہو گا وہ بھی کسی قسم کے نسخ و تبدیل کا احتمال نہ رکھے گا۔

دوسری قسم، جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات کی وجہ سے وحی منقطع کا سلسلہ بند ہو گیا ہے۔ اس لئے نسخ کا احتمال باقی نہیں رہا۔ اس وجہ سے قرآن یا قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا خبر مشہور سے۔ اور آپ کی وفات کے بعد قرآن کا نزول باقی ہے نہ حدیث کا سلسلہ باقی رہا۔ بلکہ یہ دونوں سلسلے آپ کی وفات کے بعد منقطع ہو گئے اس لئے قرآن کے نسخ کا احتمال بھی منقطع ہو گیا۔ اول قسم کو محکم لعینہ اور دوسری کو محکم بغیرہ کہا جاتا ہے۔

ولم یدکروا فی تصدیقہم لفظ انہ داذ۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے "ازداد" کا لفظ محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے جس طرح مفسر اور نص کی تعریفوں میں "ازداد" کا لفظ ذکر کیا تھا۔ جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے علماء اصول نے محکم کی تعریف میں اس لفظ ازداد کا ذکر کیا ہے۔

وجہ اس کی یہ بیان فرمائی کہ چونکہ نص میں بہ نسبت ظاہر کے وضاحت زیادہ ہوتی ہے اس لئے نما ازداد وضوحاً کے الفاظ ذکر کئے گئے۔ اسی طرح نص کی بہ نسبت مفسر میں بھی وضاحت زائد ہوتی ہے اس لئے ماتن نے "فما انہ داذ وضوحاً علی النص" کہا تھا۔ مگر محکم میں بہ نسبت مفسر کے وضاحت زیادہ نہیں ہوتی بلکہ یوں کہنا چاہئے ظہور اور وضاحت کے جتنے مراحل ہوتے ہیں وہ سب مفسر میں پائے جاتے ہیں اس لئے محکم کی تعریف اس لفظ ازداد کے ساتھ نہیں بیان کی گئی۔

البتہ مفسر اور محکم کے درمیان فرق یہ ہے کہ مفسر بہ نسبت محکم زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ محکم نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں رکھتا اور مفسر اس کا احتمال رکھتا ہے۔

وَحُكْمُهُ دُجُوبُ الْعَمَلِ بِدُونِ غَيْرِ احْتِمَالٍ لَا احْتِمَالِ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِصِ وَلَا احْتِمَالِ النِّسْخِ فَهُوَ أَكْثَمُ الْقَطْعِيَّاتِ فِي إِفَادَةِ الْيَقِينِ۔

ترجمہ

تشریح

اور محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے بغیر کسی احتمال کے اس میں نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہے اور نہ نسخ کا لہذا یقین کا فائدہ دینے میں تمام دلائل قطعیہ میں سے سب سے اتم ہے۔ محکم کا شرعی حکم :- محکم کا حکم یہ ہے کہ اس کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں منسوخ ہوئے تبدیلیوں کے یا تخصیص کا احتمال بالکل نہیں ہوتا۔ لہذا مذکورہ سابقہ نصوص یعنی ظاہر، نص اور مفسر اگرچہ یقین کا فائدہ دیتی ہیں اور قطعی بھی ہیں مگر تاویل و تخصیص اور نسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور محکم قطعی الدلالتہ بھی ہے اور نسخ و غیرہ کا احتمال بھی نہیں رکھتا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ امْتِلَاقِ كُلِّ هُوَ لَا يَفْقَهُ فَقَالَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْبَيْعِ وَحَرَّمَ الرِّبَا هَذَا مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ حَلِّ الْبَيْعِ وَحَرْمَةِ الرِّبَا نَصٌّ فِي بَيَانِ التَّفَرُّقَةِ

بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْكُفَّارَ كَأَنَّهُ يُعْتَقَدُ وَنَ حَلَّ الرِّبَا حَتَّى شَبَّهُوا ۱۱ الْبَيْعَ بِهَا فَقَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ
مِثْلُ الرِّبَا فَهَرَكَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَمِثْلَهُ
الْمَذْكُورُ فِي عَامَّةِ الْكِتَابِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاتْلُو مَا ظَلَمْنَا لَكُمْ مِنْ النَّسَاءِ مِثْلِي وَتِلْكَ أَسْمَاءُ
فَانْتِظَاهُ فِي إِبَاحَةِ النِّكَاحِ لِنَصِّ فِي الْعَدِّ لِأَنَّهُ سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا سَيَأْتِي.

ترجمہ

پھر مصنف نے ان سبکی مثالیں شروع کیں اور فرمایا کہ قولہ تعالیٰ أَحَلَّ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا
جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربو کو حرام کیا ہے۔ یہ ظاہر
اور نص دونوں کی مثال ہے کیونکہ یہ آیت بیع کی حلت اور ربو کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے اور دونوں کے
درمیان فرق کرنے میں نص ہے اس لئے کہ کفار ربو کے حلال ہونیکا اعتقاد رکھتے تھے یہاں تک کہ انہوں نے ربو
کے ساتھ بیع کو تشبیہ دیا تھا پس کہا تھا "انما البیع مثل الربو" کہ بیع مثل ربو کے ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان
پر تردید فرمائی۔ اور فرمایا ایسا کیونکر ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تو بیع کو حلال کیا ہے اور ربو کو حرام
قرار دیا ہے۔ اکثر کتابوں میں ظاہر اور نص کی دوسری مثال ذکر کی گئی ہے اور یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول فَاتْلُوا
مَا ظَلَمْنَا لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ مِثْلِي وَتِلْكَ أَسْمَاءُ پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں کا نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار۔

تشریح

ظاہر نص، مفسر، محکم کی مثالیں :- اب یہاں سے ماتن مصنف نے ظاہر نص،
وغیرہ کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔ فرمایا حق تعالیٰ کا قول أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا
(اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربو کو حرام فرمایا ہے) یہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال
ہے۔ اس مثال میں بیع کا حلال ہونا اور ربو کا حرام ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ دونوں حکم اس آیت کے لفظ اور
صیغہ کلام سے ظاہر اور واضح ہیں لہذا یہ آیت بیع کی حلت کے بیان اور ربو کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے۔ نیز چونکہ
اس آیت کو بیع اور ربو کے درمیان فرق کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے آیت بیع اور ربو کے درمیان
فسق کو بیان کرنے میں نص ہوگی۔

ایک سوال :- آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت اس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے

جواب :- تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربو و سود حلال ہے اور انکا یہ عقیدہ اس قدر
ترقی کر گیا کہ انہوں نے بیع کو ربو کے ساتھ تشبیہ شروع کر دیا تھا۔ انکا کہنا تھا "انما البیع مثل الربو" کہ بیع
تو ربو کے مانند ہے یعنی بیع اسی طرح حلال ہے جس طرح ربو حلال ہے گویا اصل حلت تو ربو کے اندر ہے۔
اور حلال ہونے میں بیع بھی اسی کے مشابہ ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے ان کے اس عقیدہ باطل کو رد فرمایا
یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع مثل ربو کے ہے۔ جبکہ حق تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربو کو حرام قرار دیا ہے۔ اس سے

ثابت ہوا کہ آیت بیع اور ربوہ کے درمیان فسق کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ لیکن اصول کی دوسری ما کتابوں میں ان دونوں (ظاہر اور نص) کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَّةً وَرُبَاعً" (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار)

اسلئے کہ یہ آیت نکاح کی اباحت کے بیان میں ظاہر ہے۔ کیونکہ فَاَنْكِحُوا امر کا صیغہ ہے جو درحقیقت وجوب کیلئے آتا ہے مگر اس جگہ اس کا ادنیٰ درجہ یعنی اباحت مراد ہے۔ جس سے نکاح کی اباحت یعنی مباح ہونا ثابت ہوا اور آیت میں عدد کا بھی ذکر ہے۔ یعنی مثنیٰ و ثلاث و رباع کو بھی ذکر کیا گیا ہے اس لئے بیان عدد کے لئے یہ آیت نص ہے کیونکہ تعداد ہی کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

قواعد :- اس لئے کہ جب امر وجوب کیلئے نہ ہو اور امر کی قید کے ساتھ مقید ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس کی مثال حدیث میں ارشاد ہے "بِعُوا اسَواءَ بسَواءٍ" (تم ان اشیاء کو برابر برابر فروخت کرو) اس حدیث میں بیعوا امر کا صیغہ سوا بر سوا پر کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے اس جگہ بیع اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ قید یعنی دو دو تین تین اور چار چار کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ آیت فَاَنْكِحُوا النِّسَاءَ کی اباحت کے بیان کرنے میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَسَجِدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ مَثَالٌ لِلْمُفْسِّرِ فَإِنَّ قَوْلَهُ فَسَجِدَ ظَاهِرٌ فِي سُجُودِ الْمَلَائِكَةِ نَهْيٌ فِي تَعْظِيمِ أَدَمَ لَكِنَّمَا يَحْتَئِلُ التَّخْصِصُ إِلَى سُجُودِ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ بِأَنْ يَكُونَ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مَخْصُوصُ الْبَعْضِ وَيَحْتَئِلُ التَّأْوِيلُ بِأَنْ سَجِدَ وَامْتَفَرَّقَيْنِ أَوْ جَمْعَيْنِ فَاَنْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ وَ اِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُونَ فَصَلِّ مُفَسِّرًا

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ پس تمام فرشتوں نے رکھنا سجدہ کیا۔ یہ مفسر کی مثال ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول فَسَجِدَ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بارے میں ظاہر ہے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے۔ لیکن بہر حال تخصیص کا احتمال رکھنا تھا یعنی یہ کہ بعض ملائکہ نے سجدہ کیا ہو۔ بایں صورت کہ آیت میں مذکور الْمَلَائِكَةُ عام مخصوص منہ البعض ہو۔ اور تاویل کا بھی احتمال رکھنا تھا۔ بایں طور کہ فرشتوں نے متفرق طریق پر سجدے کئے ہوں، ایک ساتھ مجتمع ہو کر سجدہ نہ کیا ہو پس تخصیص کا احتمال تو اللہ تعالیٰ کے قول "كُلُّهُمْ" سے اور تاویل کا احتمال اللہ تعالیٰ کے قول "أَجْمَعُونَ" سے منقطع ہو گیا لہذا یہ آیت مفسر ہو گئی۔

دوسری آیت "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ" پس تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ یہ مفسر کی مثال ہے۔ اس میں قول فَسَجَدَ ماضی کا صیغہ ہے۔ ملائکہ نے سجدہ کیا۔ یہ لفظ فرشتوں کے سجدہ کرنے کے بیان میں ظاہر ہے اور سجدہ آدم کا کرایا گیا

تشریح

اس سے منکوم ہو کہ آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بین اکیلے بریت کو لایا گیا ہے لیکن اس کلام میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو تو اس احتمال تخصیص کو باری تعالیٰ کے قول کَلِّمُہُمْ نے دفع کر دیا۔ دوسرا احتمال یہ بھی تھا کہ تمام ملائکہ نے سجدہ کیا ہو مگر مختلف مراحل میں سجدہ کیا ایک ساتھ سب نے ملکر سجدہ نہ کیا ہو۔ تو اس احتمال کو لفظ اَجْمَعُونَ نے دور کر دیا۔

بہر حال اس کلام فِجْدِ الْمَلَائِكَةِ میں تخصیص و تاویل کا احتمال تھا۔ تو ہر کے الفاظ کَلِّمُہُمْ نے تخصیص کے احتمال کو اور علیہ و علیہ متفرق طور پر سجدہ کرنے کے احتمال کو اجمعون نے دور کر دیا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا اور ایک ساتھ سجدہ کیا اور کَلِّمُہُمْ اور اجمعون کی قیود سے احتمال تخصیص و تاویل کا دور ہو گیا اور یہ کلام مفتہ ہو گیا

وَلَا يُقَالُ إِنَّمَا بَعْضُ أَحْمَالٍ كُوبِهِمْ مَخْلُقِينَ أَوْ مَخْصُفِينَ لِأَنَّهُ لَا يَطُورُ فِي بَيَانِ التَّعْظِيمِ عَلَا أَنَا لَا نَدْعِي أَنَّمَا مَفْشَرٌ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ كُلِّ مِنْ بَعْضِهِمَا وَكَذَا الْإِيقَالُ إِنَّمَا اسْتَشْنَى فِيهِ قَلِيلٌ يَصِيرُ مَفْشَرًا لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَلِيلِ التَّخْصِصِ وَلَا مَقْضًَا لَكُونِ الْكَلَامِ مَفْشَرًا عَلَا أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ أَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيبِ وَكَذَا الْإِيقَالُ إِنَّمَا خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النِّسْبَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِأَنَّ أَصْلَ هَذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمَلًا لِلنِّسْبِ وَانْمَاءً مُرْتَفَعًا هَذَا الْاحْتِمَالُ بَعْدَ خَبَرٍ كَوْنِهِ خَبَرًا فَلَا ضَرِيضَةَ فِيهِ وَلِهَذَا قَالَ فِي التَّوَضُّعِ إِنَّ الْأَوَّلِيَّ فِي مَثَالِ الْمَفْشَرِ هُوَ قَوْلُ تَعَالَى وَقَالُوا الْمَشْرُكِينَ كَافَّةً لِأَنَّهُ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ فَإِنَّهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْقِصَصِ -

ترجمہ

اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ فرشتے سجدہ کرتے وقت حلقہ بند تھے یا صاف ہانڈے ہوئے تھے۔ کیونکہ یہ تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ اس کے ہم اس کا دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ آیت من کل الوجوه مفسر ہے۔ بلکہ دعویٰ ہمارا بعض وجوہ سے مفسر ہونے کا ہے۔ اسی طرح یہ نہ کہا جائے کہ اس آیت میں الیس کو مستثنیٰ کیا گیا ہے پھر مفسر کیونکہ ہو جائیگا کیونکہ استثناء تو تخصیص کے قبیل سے ہے ہی نہیں۔ پس یہ بھی کلام الہی کے مفسر ہونے میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا پھر تغلیب پر محمول کیا گیا ہے بہر حال یہاں تخصیص نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح یہ بھی اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ مذکورہ کلام تو خبر ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہذا مناسب ہے کہ یہ حکم کی مثال ہو اس لئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کا احتمال رکھتی تھی اور یہ احتمال صرف اس کلام کے خبر ہو جانے کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی لئے تو ضیح میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر اللہ تعالیٰ کا قول وَقَالُوا الْمَشْرُكِينَ كَافَّةً ہے کیونکہ یہ احکام شرع میں سے ہے بخلاف اللہ تعالیٰ کے قول فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ الخ کے کیونکہ وہ اخبار اور قصص میں سے ہے۔

تشریح

لایق قال انہ الخ۔ مفسر کی بیان کردہ مثال پر شارح نے چند اعتراضات وارد کئے ہیں اور ان کے جواباً بھی ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے پہلا اعتراض۔ اسکی مثال لفظ اجمعون مذکور ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس لفظ سے تاویل کا احتمال ساقط ہو گیا اور کلام مفسر بن گیا صحیح نہیں ہے۔ اجمعون سے صرف یہ معلوم ہوا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ حلقہ بنا کر سجدہ کیا یا صفت بندی کر کے سجدہ کیا تھا۔ یہ احتمال دونوں قیدوں سے ساقط نہیں ہوا اور جب احتمال باقی ہے تو کلام مفسر کو نہ بکرا کہا جاسکتا ہے۔

جواب۔ اس اعتراض کا جواب پیدا کردہ مذکورہ احتمال کہ فرشتوں نے صفت بنا کر سجدہ کیا تھا یا حلقہ بنا کر۔ اس احتمال سے کلام کے مفسر ہونے میں کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کلام بہر حال مفسر ہے۔ کیونکہ کلام کا مقصد یہ تھا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم و تکریم کو بیان کیا جائے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے کہ ملائکہ حلقہ بند ہوں یا صفت میں کھڑے ہوں۔ لہذا بیان کردہ احتمال آدم کی تعظیم کے بیان میں حائل نہیں نہ مفسر ہے۔ اور جب بیان تعظیم کیلئے مفسر نہیں جس غرض سے کلام کو لایا گیا ہے لہذا جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں تو اس احتمال کے باقی رہتے ہوئے بھی کلام مفسر ہی رہے گا۔ اور مفسر کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہوگا۔

اس اعتراض کا ایک جواب اور بھی دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "فَسَجِدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اٰجِمَعُونَ" میں ہم اس کے بالکل مدعی نہیں ہیں کہ یہ کلام جملہ اعتبارات سے مفسر ہے۔ یہ کلام اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے بیک وقت ایک ساتھ حضرت آدم علیہ السلام کا سجدہ کیا نہ کہ ہر اعتبار سے ہم اس کو مفسر کہتے ہیں۔ بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے کلام کے مفسر ہو نیکاً دعویٰ نہیں کرتے بلکہ صرف بعض اعتبارات سے اس کے مفسر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو بعض اعتبارات کا باقی رہنا اس کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہو سکتا لہذا کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

اعتراض ثانی اور اس کا جواب۔ قول "فَسَجِدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اٰجِمَعُونَ" میں ابلیس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے یعنی تمام ملائکہ نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ ابلیس کا استثناء سجدہ کے بارے میں ایک قسم کی تخصیص ہے یعنی ابلیس کو عام ملائکہ کے حکم سے خارج کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "کُلُّهُمْ اٰجِمَعُونَ" کے تاکید کی جملوں کے باوجود یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تخصیص کا احتمال رکھنا اس کلام کے مفسر ہونیکے منافی ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ مفسر میں احتمال تخصیص و تاویل کا نہیں ہوتا اس لئے یہ کلام مفسر کی مثال نہیں بن سکتا۔

شارح نے اس اشکال کے دو جواب نقل کئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ دیا ہے کہ الا ابلیس کے ذریعہ ابلیس کا استثناء باب تخصیص سے نہیں۔ کیونکہ تخصیص کلام موصول اور مستقل کے ذریعہ ہوتی ہے اور استثناء موصول اگرچہ ہے مگر خود مستقل کلام نہیں ہے۔ اس لئے استثناء کو تخصیص کا نام نہیں دیا جاسکتا اور جب استثناء تخصیص نہیں تو یہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہیں اور جب تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا تو کلام بلاشبہ مفسر کی مثال ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

دوسرا جواب :- شارح نے فرمایا علیٰ ائہ۔ الا ابلیس یہ استثناء متصل نہیں کیونکہ ابلیس جماعت ملائکہ میں داخل نہیں دکان من الجن ابلیس تو جنات میں سے تھا عبادت و ریاضت سے اُس مقام عالی تک پہنچ گیا تھا۔ اور جب اس کا اصلی روپ جنیت ظاہر ہو گیا تو اس کو اس فصیلت سے الگ کر دیا گیا۔ لہذا ابلیس کا استثناء مستثنیٰ منقطع ہے۔ کیونکہ منقطع وہ مستثنیٰ ہے جو مستثنیٰ میں نہ ہو اس لئے ابلیس از جنس ملائکہ نہیں تو اس کا اخراج تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گی۔ کیونکہ تخصیص کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ میں نہ ہو لہذا ثابت ہوا کہ آیت مبارکہ میں ابلیس کا استثناء تخصیص کیلئے نہیں ہے۔ اس لئے یہ اعتراض کہ یہ آیت تخصیص کا احتمال رکھتی ہے لہذا مفسر نہیں غلط ہے۔ یہ آیت بلاشبہ کلام مفسر ہے۔

ابلیس کون تھا؟ ابلیس فرشتہ تھا یا جن تھا۔ تو جیسا کہ اہل علم کی تحقیق سے ثابت ہوا وہ یہ کہ ابلیس انسان اور اصلاً جن تھا۔ البتہ اس کا رہن سہن اور تربیت فرشتوں میں ہوئی اس لئے تغلیباً اس کو ملائکہ میں شمار کر لیا گیا۔ جیسے ابویں ماں اور باپ کو کہا جاتا ہے۔ باپ کو ماں پر غلبہ دیدیا گیا اور دونوں کو مختلف الجنس کے باوجود ابویں کہہ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح قرین، شمسین اور عمرین میں تغلیب کی رعایت کی گئی ہے۔

حاصل یہ کہ ابلیس حقیقہً ملائکہ میں سے نہیں بلکہ تغلیباً اس کو ملائکہ کے افراد میں شمار کر لیا گیا اور جب ابلیس حقیقہً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے تو اس کو مستثنیٰ کرنا تخصیص نہ کہلائے گا اور آیت اپنی حالت پر مفسر باقی رہے گی ابلیس کے استثناء کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

اعراض ثالث :- آیت فسجد للملائکہ کلہم اجمعون یہ حکم کی مثال ہے جبکہ آپ نے اسے مفسر کی مثال پر ذکر کیا ہے۔ حکم کی مثال ہونی کی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت خبر ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے اس آیت میں خبر دی ہے کہ ملائکہ نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ اور قاعدہ ہے کہ خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی اور جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ حکم کہلاتا ہے۔ لہذا یہ آیت بھی حکم ہے اور اس کو حکم کی مثال میں ذکر کرنا چاہئے نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

جواب :- یہ کلام اپنے اصل کی وجہ سے نسخ کا محتمل تھا مگر چونکہ اس کو خبریت عارض ہو گئی۔ اس لئے یہ احتمال رفع ہو گیا۔ مطلب یہ ہے کہ اس آیت میں اصلاً حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں۔ اور یہ حکم ہے اس لئے نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی حکم دینے کے بعد حق تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کر سکتے تھے اور چاہئے تو ملائکہ کو سجدہ کرنے سے منع کر دیتے۔

اور جب ملائکہ نے امر خداوندی کی تعمیل میں آدم علیہ السلام کو سجدہ کر لیا تو اب یہ امر سے خبر بن گیا اور خبریت عارض ہونی کی وجہ سے نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہے اس لئے کہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوا کرتا جس میں کوئی واقعہ بیان کیا گیا ہو۔ بہر حال جب یہ آیت اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتی تھی تو اس کو حکم کی مثال میں ذکر کرنا درست نہیں تھا بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ آیت مفسر کی مثال ہے۔

مفسر کی مثال: فرشتوں کے سجدہ کر لینے کے بعد یہ کلام خبر میں گیا اور کوئی خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسلئے صاحب توضیح نے فرمایا۔ مفسر کی بہترین مثال "قالوا المشركين كافة" تمام مشرکین سے قتال کرو، ہے کیونکہ یہ کلام از قسم احکام ہے۔ اور "المشركين" میں تمام مشرکین داخل ہیں۔ ممکن ہے۔ قتال کا یہ حکم تمام مشرکین کیلئے نہ ہو بلکہ بعض مشرکین کیلئے ہو مگر جب لفظ "كافة" کہا گیا تو تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور بغیر کسی استثناء کے تمام مشرکین سے قتال کا حکم ثابت ہو گیا اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہو گیا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ مِثَالُ الْمُحْكَمِ لِأَنَّهُ نَصٌّ فِي مَضْمُونِهِ فَلَمْ يَحْتَمِلِ التَّأْوِيلَ وَالنَّسْخَ وَهُوَ مِنْ بَابِ الْعَقْدِ فِي بَيَانِ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ هَذَا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ لِهَذَا أَيْضًا أَنَّ الْأَوَّلَ فِي مِثَالِ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْجِهَادُ مَا ضَى إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْأَحْكَامِ وَلَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِأَنَّهُ فِيهِ مِنْ تَوْقِيتٍ أَوْ تَابِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا.

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کا قول "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" ہے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں، یہ محکم کی مثال ہے کیونکہ یہ اپنے مضمون میں نص ہے پس تاویل و نسخ کا احتمال نہیں رکھتا وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق عقائد سے ہے اور توحید و صفات کے بیان میں ہے اور جبکہ یہ احکام شرع میں سے نہیں ہے تو صاحب توضیح نے یہاں پر بھی احکام شرع کی مثال ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ محکم کی مثال میں اولیٰ حدیث یہ ہے "الجهاد ما ضى إلى يوم القيامة" یہ حدیث احکام کے باب میں ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں توقیت اور تابید نص سے ثابت ہے۔

تشریح

محکم کی مثال: حق تعالیٰ کا قول "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (اللہ تعالیٰ کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ یہ آیت اس مضمون کے لئے صراحۃً دلالت کرتی ہے۔ اس لئے یہ اس کلام میں تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور چونکہ اس کلام میں باری تعالیٰ کی توحید اور صفات کو بیان کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کا تعلق عقائد سے بھی ہے اور عقائد میں کسی تاویل و تنسیخ کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہذا اس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جو کلام نسخ اور تاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے۔ اسلئے آیت "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" محکم کی مثال ہے۔

صاحب نور الانوار کی رائے: آیت "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" کا تعلق چیز کے عقائد سے ہے احکام کے قبیل سے نہیں۔ جب کہ مثال میں ایسا کلام پیش کرنا چاہئے جو از قسم احکام ہو اس لئے صاحب توضیح نے محکم کی مثال میں "الجهاد ما ضى إلى يوم القيامة" ذکر فرمایا ہے کیونکہ یہاں حکم شرعی بیان کیا گیا ہے اور اس حدیث میں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس حدیث میں جہاد کی تعیین و توقیت ذکر کی گئی ہے یعنی تا قیامت جہاد جاری

اور باقی رہے گا یعنی فرضیت جہاد کا حکم تا قیامت باقی رہے گا۔ اور جب جہاد کے منسوخ ہونیکا احتمال ختم ہو گیا تو یہ کلام از قسم محکم ہو گا۔

وَيُظْهِرُ التَّفَاوُتَ عِنْدَ التَّعَارُفِ لِصَيَرِ الْأَدْنَى مَتَوَكِّفًا بِالْأَعْلَى مَعْنَى لَا يُظْهِرُ التَّفَاوُتَ بَيْنَ هَذِهِ الْأَمْرِ بَعْدَهُ فِي الظَّنِّ وَالْقَطْعِيَّةِ لِأَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَإِنَّمَا يُظْهِرُ التَّفَاوُتَ عِنْدَ التَّعَارُفِ مِنْ فِعْلٍ بِالْأَعْلَى دُونَ الْأَدْنَى فَإِذَا تَعَارَفَ مِنْ بَيْنِ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَيُعْمَلُ بِالنَّصِّ فَإِذَا تَعَارَفَ مِنْ بَيْنِ النَّصِّ وَالْمُفَسِّرِ فَيُعْمَلُ بِالْمُفَسِّرِ وَإِذَا تَعَارَفَ مِنْ بَيْنِ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ فَيُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلَكِنْ هَذَا التَّعَارُفُ مِنْ إِنَّمَا هُوَ التَّعَارُفُ مِنَ الصُّورِيِّ لَا الْحَقِيقِيِّ لِأَنَّ التَّعَارُفَ مِنَ الْحَقِيقِيِّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحَقِيقَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيدَ لِأَحَدٍ هِمَا وَهَهُنَا لَيْسَ كَعِنْدِ الْأَعْلَى

ترجمہ

اور ان کے مابین فرق مراتب تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ کو ترک کر دیا جائے یعنی ان چاروں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے درمیان تفاوت (درجہ مراتب) ظنی اور قطعی ہونے میں ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ یہ سبھی قطعی ہیں البتہ تفاوت تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے پس اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص کے مطابق عمل کیا جائیگا اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہو تو مفسر پر عمل کیا جائیگا اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا لیکن یہ محض صورتی تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ تعارض حقیقی دو جہتوں کے درمیان برابر کا تضاد ہے دو میں سے کسی ایک کو زیادتی یا فوقیت حاصل نہیں ہوتی اور یہاں ایسی بات نہیں ہے۔

تشریح

چاروں دلیلوں میں اگر تعارض ہو۔ مذکورہ چاروں دلائل ظاہر، نص، مفسر اور محکم ظنی ہیں یا قطعی ہیں۔ اس مسئلے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ چاروں دلائل قطعی اور یقین کا فائدہ دیتی ہیں لیکن اگر کسی مقام پر ان میں باہم تعارض واقع ہو تو ان میں سے جو اعلیٰ ہے اس پر عمل کیا جائے گا اور ادنیٰ پر عمل نہ کیا جائیگا۔ اس لئے کہ جو دلیل اعلیٰ اور واضح اور اقویٰ ہے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت ادنیٰ پر عمل کرنے کے۔

تفصیلات :- اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب ظاہر اور نص کے مابین تعارض واقع ہو تو ظاہر پر نص کو ترجیح دیجائے گی۔ اور ثابت بالنص پر عمل کیا جائے گا۔ اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا۔ اور نص کو ترک کر دیا جائے گا۔ اسی طرح جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا۔ اسوجہ سے کہ ظاہر کے مقابلے میں نص اعلیٰ اور افضل ہے اور نص کے مقابلے میں مفسر اعلیٰ و افضل ہے اور مفسر سے محکم افضل اور اعلیٰ ہے۔

تعارض کی حقیقت :- ان کے درمیان پایا جانوالا تعارض کے بارے میں شارح نے فرمایا یہ کوئی حقیقی تعارض نہیں

ہے بلکہ محض صوری تعارض ہے۔ تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ ایک میں حکم اثبات کا ہو اور دوسری میں حکم نفی کا ہو۔ یہ تعارض حقیقی تعارض نہیں۔ کیونکہ حقیقی تعارض اول تو دو ایسی جملوں کے درمیان ہوتا ہے جو درجہ میں دونوں برابر ہوں۔ دونوں میں سے کسی کو کوئی فوقیت حاصل نہ ہو اور مذکورہ نصوص کے درمیان یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ چاروں کے مراتب میں تفاوت ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے کہ نص بمقابلہ ظاہر کے اعلیٰ ہے، مفسر بمقابلہ نص کے اعلیٰ ہے اور حکم بمقابلہ مفسر کے اعلیٰ ہے۔ لہذا جب یہ حقیقت ایک درجہ کی نہیں بلکہ اعلیٰ اور ادنیٰ کا تفاوت پایا جاتا ہے تو درحقیقت مساوی نہ ہوتیں اور جب دونوں میں مساوات نہیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی نہیں واقع ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ ان جج کے مابین تعارض محض صوری تعارض ہے، حقیقی تعارض نہیں ہے۔

مثال معارض الظاہر مع النص قولہ تَعْرِضُوا لِحُجَّتِکُمْ مَا دَسَّاءُ ذَلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِکُمْ مَعَ قَوْلِهِ فَاَنْتُمْ کُنتُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَ ثَلَاثٌ وَ رُبَاعٌ فَاِنَّ الْاَوَّلَ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ جَمِیعِ الْمُخْتَلَفَاتِ مِنْ غَیْرِ قَضَائِهِ عَلَى الْاَسْرِ بَعْتَهُ فَيَنْبَغِیْ اَنْ تُحْلَلَ السَّرَّاءُ اِنْ دَسَّاءٌ عَلَیْهَا۔ وَالثَّانِیْ نَصٌّ فِی اَمْنَةٍ لَا یُجْزِئُهَا التَّعْدِی عَنْ الْاَسْرِ بَعْتَهُ لِاَمْنَتِیْنِ سَبْقِیْنِ لِاحْلَی الْعَدَّةِ فَتَعَارَضَ حَقٌّ بَيْنَهُمَا فَتَرْجَحُ النِّصُّ وَ یَقْتَصِرُ عَلَیْهَا وَقِيلَ الْاَوَّلُ نَصٌّ فِی حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ وَالثَّانِیْ ظَاهِرٌ فِي عَدَمِ اشْتِرَاطِهِ لِاَمْنَةٍ سَاكَتْ عَنْ ذِکْرِهِ وَ مُطْلَقٌ عَنْهُ فَتَعَارَضَ حَقٌّ بَيْنَهُمَا فَيَرْجَحُ النِّصُّ وَ یَجِبُ الْبَيِّنَاتُ۔

ترجمہ

اور نص کے ساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول تَعْرِضُوا لِحُجَّتِکُمْ مَا دَسَّاءُ ذَلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِکُمْ کہ تعارض ان کے قول فَاَنْتُمْ کُنتُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَ ثَلَاثٌ وَ رُبَاعٌ ہے۔ پس اول آیت اس بات میں ظاہر ہے کہ تمام حلال عورتوں سے نکاح حلال ہے جس میں چار کا قصہ نہیں ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ چار سے زائد عورتیں بھی حلال ہوں۔ اور دوسری اس میں نص ہے کہ چار پر زبانی جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ عدد بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے لہذا دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا پس نص کو ترجیح دی گئی اور اس پر اکتفا کیا گیا اور کہا گیا کہ اول مہر کی شرط کے بارے میں ہے۔ دوسری نص عدم اشتراط کے بارے میں ہے کیونکہ وہ اس کے ذکر سے ساکت اور مطلق ہے۔ پس دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوا پس نص کو ترجیح دی گئی اور مال واجب قرار دیا گیا۔

تشریح

حق تعالیٰ کا قول تَعْرِضُوا لِحُجَّتِکُمْ مَا دَسَّاءُ ذَلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِکُمْ زان کے علاوہ تمام عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں کہ اپنا مال دیکر تم ان سے نکاح کر لو، دوسری آیت فَاَنْتُمْ کُنتُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَ ثَلَاثٌ وَ رُبَاعٌ دسپس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے دو دو تین تین اور چار چار کی تعداد میں نکاح کر لو، یہ دو آیتیں ہیں۔ ان میں سے اول آیت اُحْلَلْ لَکُمُ الْاَوْسَ۔ تمام محلات سے نکاح کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی کسی عدد کی تعیین نہیں بلکہ تمام عورتوں سے نکاح کے جواز کو ثابت کرتی ہے۔ گویا بیان جواز نکاح میں یہ ظاہر ہے جس میں کوئی عدد مخصوص نہیں کیا گیا۔

دوسری آیت اس بارے میں نص ہے کہ مسلمان دو دو تین تین اور چار چار سے نکاح کر سکتے ہیں یعنی چار عورتوں سے زائد نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ آیت عدد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اس لئے بیان عدد میں یہ آیت نص ہے۔
بیان عدد کی دلیل۔ آیت میں لفظ ثلثی وثلث الہ فائیکوا اطاب لکم سے حال واقع ہے اور حال اپنے ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے۔ لہذا آیت میں جواز نکاح عدد کے ساتھ مفید ہو گیا اور کسی کلام میں جو کسی چیز کو قید کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید ہی مقصود بالکلام ہوتی ہے۔ لہذا اس آیت میں قید یعنی بیان عدد ہی مقصود ہوگا۔ صرف مفید یعنی نکاح کا بیان کرنا مقصود نہ ہوگا۔ لہذا یہ آیت بیان عدد کیلئے نص ثابت ہوئی۔ اور پہلی آیت تمام معاملات (حلال عورتوں) سے نکاح کے حلال ہونے میں ظاہر ہے جس میں کسی عدد کی تحدید نہیں کی گئی ہے اس میں ظاہر ہے۔

اور دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے۔ لہذا ظاہر اور نص کے درمیان بظاہر تعارض واقع ہوا۔ اس نص کو ترجیح دی گئی اور جواز نکاح صرف چار عورتوں تک محدود رہا۔ اس سے زائد نکاح کرنا درست نہ ہوگا۔
تعارض کی دوسری صورت۔ یہ ہے بعض نے کہا پہلی آیت یعنی اول لکم ما وراءکم والی آیت میں مہر کو بیان کیا گیا ہے اور اس کو بیان کرنے کے لئے آیت کو لایا گیا ہے۔ لہذا مہر کے بیان میں یہ آیت نص ہے۔ اور دوسری آیت یعنی فائیکوا اطاب لکم من النساء مثنیٰ والی آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ آیت بیان مہر سے ساکت ہے یعنی نہ مہر کا شرط ہونا ذکر کیا گیا نہ غیر شرط ہونا مذکور ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ اول آیت مہر کے شرط ہونے میں نص ہے۔ اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ اس لئے دونوں میں تعارض واقع ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لہذا اول آیت اصل لکم ما وراءکم ان یبتغوا بماواکم الی رائج اور معمول بہا ہوگی اور نکاح میں مہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضٍ مَعَ الْمُفَسِّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لَكِنْ صَلَوةٌ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ بَوَقْتِ كُلِّ صَلَوةٍ فَإِنَّ الْأَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِي الْوَضُوءَ الْحَدِيدَ لَكِنْ صَلَوةٌ أَدَامَ كَانَ أَوْ قَضَاءً فَهَذَا كَانَ أَوْ نَفْلًا لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَ أَنْ يَكُونَ اللَّامُ مَجْعُوعًا الْوَقْتُ فَيَكْفِي الْوَضُوءَ الْوَاحِدَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَتَوَضَّأُ بِهَا مَا شَاءَتْ مِنْ قَرَاهِنٍ وَفَعَلِ وَالثَّانِي مَفْسُورٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ لَوْجَدَ أَنْ لَفْظَ الْوَقْتِ فِيهِ صَرِيحٌ فَأَدَامَ مَا حَضَرَ بَيْنَهُمَا يَصْطَلُّ الْمَوْلَى كَرَجِيمٍ الْمُفَسِّرُ فَيَكْفِي الْوَضُوءَ الْوَاحِدَ فِي كُلِّ وَقْتٍ صَلَوةٌ مَرَّةً وَاحِدَةً وَالشَّافِعِيُّ لَمْ يَنْدُبْهُ بِهَذَا افْعَلْ بِالْحَدِيثِ الْأَوَّلِ۔

ترجمہ

اور مفسر کے ساتھ نص کے تعارض کی مثال حدیث "المستحاضہ تتوضأ لكن صلوة" دستحاضہ ہر نماز کیلئے وضو کرے، اس حدیث کے ساتھ متعارض ہے۔ "انصو رنے فرمایا" المستحاضہ تتوضأ وقت كل صلوة

(مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے، کیونکہ پہلی نص تعاضہ کرتی ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضو جدید کرے۔ خواہ نماز قضاء ہو یا ادا۔ پھر یا فرض ہو یا نفل لیکن بیشک اس بات کی تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو۔ پس ایک ہی وضو ہر وقت میں کافی ہو گا پس اس وضو سے جو نمازیں چاہے ادا کرے فرض ہو یا نفل وغیرہ۔ اور دوسری روایت مفسر ہے جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں لفظ وقت موجود ہے۔ پس جب دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہوا تو مفسر کی ترجیح کو اختیار کیا جائے گا پس وضو واحد ایک وقت کی نماز کیلئے کافی ہو گا اور وہ بھی صرف ایک مرتبہ وضو کرنا پڑے گا اور امام شافعیؒ اس پر متنبہ نہیں ہوئے لہذا انھوں نے حدیث اول پر عمل فرمایا۔

تشریح نص اور مفسر کا تعارض :- دونوں کے تعارض کی مثالیں۔ حدیث المستحاضہ تنوذاً لکل صلوة۔ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے۔ دوسری حدیث ہے المستحاضہ تنوذاً لوقت کل صلوة :- مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے۔

اول حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو جدید کرے خواہ فرض ہو یا سنت ہو، نفل ہو یا واجب اور قضاء نماز سب کیلئے الگ الگ وضو کرے چاہے وقت میں کرے یا غیر وقت میں۔

اور دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ نماز کے ہر وقت میں وضو کرے جس کا مطلب یہ ہو کہ ایک وقت میں ایک وضو کرنا واجب ہے۔ پھر وقت کے اندر اندر نماز جو چاہے پڑھے۔ فرض، واجب، نفل اور قضاء وغیرہ۔ اول آیت میں لفظ کل صلوة میں دو لام مذکور ہے۔ وہ وقت کیلئے ہے۔ یعنی لام سے وقت کے معنی مراد ہوں کہ مستحاضہ کیلئے ایک وقت میں ایک وضو کافی ہے۔ پھر اس وضو سے جو چاہے نماز پڑھ لے۔ اس کی مثال آتیک لصلوة الظهر ہے۔ اس مثال میں لام وقت کے معنی میں ہے۔ یعنی میں تیرے پاس صلوة ظہر کے وقت آؤں گا۔

اعتراض :- لام وقت کو وقت کے معنی لینے پر ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ لام ایک حرف ہے اور وقت اسم ہے۔ اور حرف کو اسم کے لئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں۔

اس اعتراض سے احتراز کیلئے مناسب یہ ہے کہ اس جگہ لام کو وقت کے معنی میں لینے کے بجائے لفظ وقت کو محذوف مان لیا جائے۔ یعنی لوقت کل صلوة کہا جائے۔

خلاصہ یہ نکالا کہ مستحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے وضو کے واجب ہونے پر یہ حدیث نص ہے۔ اور دوسری حدیث المستحاضہ تنوذاً لوقت کل صلوة مفسر ہے۔ جس میں وقت کا لفظ صراحتہً مذکور ہے۔ لہذا اس پر کسی تاویل کا احتمال نہیں۔ بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی سمجھا جائے گا۔ اور پھر اس وقت میں جو نماز چاہے مستحاضہ پڑھ سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ اول حدیث نص ہے اور دوسری حدیث مفسر ہے اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہے۔ لہذا مفسر پر عمل کیا جائے گا اور مستحاضہ کے لئے اس حدیث کی رو سے ایک وقت وضو کرنے کے بعد دوسرے وضو کی حاجت نہ ہوگی۔ بلکہ ایک ہی وضو سے اس وقت کے اندر متعدد نمازیں فرض، واجب، قضاء، نفل پڑھنے کی اجازت ہوگی۔

امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ مستحاضہ ایک وقت میں ہر نماز کیلئے جدا گانہ نیا وضو

دھوکے کی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسری حدیث ان کے سامنے نہیں تھی۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسِّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ تَعَزُّوا شُهَدَاؤُا ذُوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ قَوْلُهُ تَعَزُّوا وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا فَإِنَّ الْأَوَّلَ مَفْسُورٌ يَقْتَضِي قَبُولَ شَهَادَةِ عَدْلٍ وَذَيْنِ فِي الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِانْتِهَاءِ صَاحِبِهَا عَدْلٍ لِّكُنْ حِينَئِذٍ وَالشَّاقِي مُحْكَمٌ يَقْتَضِي عَدْلَ قَبُولِهَا لِوُجُودِ النَّاسِ بِدُونِهَا صَوْنًا فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُعْطَى عَلَى الْمُحْكَمِ مُكْنٌ فِي كِتَابِ الْأَصُولِ وَمَاقِيلٌ لِأَمَّا لَمْ يَوْجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسِّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قَوْلِهِ التَّبَيُّعُ.

ترجمہ

اور مفسر کے تعارض کی مثال حکم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا قول "وَاشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ" اور تم اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو) جو لا تقبلوا لهم شہادۃً ابدًا کے ساتھ متعارض ہے (اور تم ان کی شہادت کبھی قبول مت کرو) اول آیت مفسر ہے جو محدودین فی القذف کی شہادت تو بہ کرنے کے بعد قبول کئے جانے کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ توبہ کر لینے کے بعد دونوں عادل ہوں گے۔ اور دوسری آیت حکم ہے شہادت نہ قبول کرنا کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ اس میں ابد کی قید صراحتہ موجود ہے۔ پس جب ان دونوں (مفسر اور حکم) میں تعارض واقع ہوا تو حکم پر عمل کیا جائے گا۔ اصول کی کتابوں میں ایسا ہی مذکور ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ مفسر کے تعارض کی مثال حکم کے ساتھ موجود نہیں ہے تو وہ محض تتبع وجستجو کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

مفسر اور حکم کا تعارض :- حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ دوسری آیت ہے "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" (اور انکی شہادت کبھی بھی قبول مت کرو) جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی ہے۔

ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ ان دونوں میں سے اول آیت مفسر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ توبہ کر چکے ہوں حد قذف جاری ہونے کے بعد۔ تو ایسے لوگوں کی گواہی قبول کر لو۔ اس لئے کہ حد جاری ہونے کے بعد محدود فی القذف دونوں افراد عادل ہوں گے۔ اور عادل کے بارے میں ارشاد ہے "وَاشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ" یعنی اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ اور گواہ بنانیکے لئے لازم ہے کہ ان کی گواہی قبول کی جائے۔ لہذا یہ آیت مفسر ہے جس سے ان دونوں کی گواہی کی قبولیت کا حکم ہے۔ اور دوسری آیت "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ حکم ہے۔ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی وہ محدود فی القذف ہیں۔ ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کی جائے۔ کیونکہ آیت میں ابد کا لفظ مذکور ہے جو دلالت کرتا ہے تاہم اور دوام پر معنی قاذف جس نے تہمت لگائی اس کی گواہی کبھی قبول نہ کی جائے توبہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لہذا توبہ کے بعد بھی ان کی گواہی مقبول نہ ہونی چاہئے۔

بہر حال دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ دوسری آیت محکم اور اول آیت مفتر ہے۔ اور محکم اور مفتر کے تعارض کے وقت محکم کو ترجیح دی جاتی ہے اور محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ کی جائے گی۔

بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ مفتر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے۔ تو بقول شارح یہ ان کے تلاش اور تتبع کی کمی کیوجہ سے ہوا ہے۔

چند اعتراضات اور ان کے جوابات: آیت ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ کو مفسر قرار دینا صحیح نہیں کیوں کہ مفسر کی تعریف یہ ہے کہ جو تاویل اور تفصیل کا احتمال نہ رکھتی ہو علاوہ نسخ کے۔ جب کہ آیت ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ متعدد امور کا احتمال رکھتی ہے۔ لفظ ”واشہدوا صیغہ امر ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے اور مذہب کیلئے بھی۔ نیز ان دونوں کے ماسوا بہت سے دوسرے معانی کیلئے آتا ہے۔ نیز آیت اپنے اطلاق کیوجہ سے نابینا اور غلام کو بھی شامل ہے۔ اس لئے کہ صفت عدل کے ساتھ مقصود غلام اور نابینا بھی ہو سکتے ہیں جبکہ بالاجماع دونوں آیت میں مراد نہیں ہیں۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے اس آیت کو مفتر کس طرح کہا جاسکتا ہے۔

جواب :- مذکورہ اعتراض کا جواب ہم نے اس آیت کو تمام اعتبارات سے مفسر نہیں کہا ہے صرف قبول شہادت کے لحاظ سے اس کو مفسر مانا ہے۔ لہذا قبول شہادت میں مذکورہ احتمالات مانع نہیں ہیں۔ لہذا اس آیت کے مفسر ہونے میں کوئی ملام نہیں ہو سکتا۔

اب رہی یہ بات کہ یہ آیت اپنے اطلاق کیوجہ سے دونوں کو شامل ہے معنی غلام اور نابینا کو بھی۔ تو جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ آیت مطلق ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مطلق میں فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کمال سے خالی ہیں۔ یعنی یہ دونوں ذوی عدل منکم کے کامل افراد نہیں ہیں اس لئے آیت ان قسم کے افراد کو شامل نہیں۔

اعتراض ثانی :- اس موقع پر عرضی نے دوسرا اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لئے کہ اول آیت اس حکم کو بیان کرتی ہے کہ ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ گویا اس آیت میں گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری آیت ”ولا تقبلوا ہم شہادۃ ابدا“ انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ یعنی ادائیگی شہادت کیوقت شہادت کے قبول نہ کرنا حکم ہے اور گواہ بنانے کے لئے یعنی شہاد کے لئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اندر سے اور محدود فی القذف کو گواہ بنا نا درست ہے اور انکی گواہی سے نکاح منقذ ہو جانا ہر لیکن اگر یہ شہادت ادا کریں تو انکی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ لہذا معلوم ہوا کہ شہاد کے لئے قبول شہادت لازم نہیں۔ بہر حال پہلی آیت کا حکم شہاد کا ہے اور دوسری کا حکم قبول شہادت کا۔ تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے کہ شہاد کے لئے شہادت کا قبول کرنا لازم ہے تو کہا جائیگا کہ پہلی ”واشہدوا ذوی عدل الخ محدود فی القذف کی شہادت کے قبول کئے جانے پر اشارۃ دلالت کرتی ہے۔ اور دوسری آیت

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، شہادت کے قبول نہ کئے جانے پر عبارتہ نص سے دلالت کرتی ہے اور دونوں دلائل الگ الگ ہیں اس لئے کوئی تعارض نہ واقع ہوگا۔

جواب :- ہم نے پہلے تمہیدیں عرض کر دیا تھا کہ ان چاروں دلائل کے درمیان تعارض صرف دورۃ ہے، حقیقتہً کوئی تعارض نہیں ہے اور مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں تعارض حقیقی یقیناً ہو مگر صوری تعارض تو بہر حال موجود ہے۔ لہذا اب کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ مَثَالًا لَتَعَارُفِ النَّصِّ مَعَ الْمَنْشُورِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ التَّفْهِيمِ فَقَالَ
حَقٌّ فَلَنَا إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةٌ إِلَى شَهْرٍ أَوْ أَشْهُرٍ أَوْ أَكْثَرَ مُتَعَةً يُرِيدُ أَنْ يَقُولَ تَزَوَّجَ نَفْسٌ فِي النِّكَاحِ لَكِنَّمَا
يَحْتَمِلُ تَأْوِيلًا أَنْ يَكُونَ لَهَا حَالٌ إِلَى أَجَلٍ فَيَكُونُ مُتَعَةً وَقَوْلُهُ إِلَى شَهْرٍ مُفْتَرٍ فِي هَذَا الْمَعْنَى لَا يَحْتَمِلُ
إِلَّا كَوْنَهُ مُتَعَةً فَصَحَّ عَلَى الْمُتَعَةِ وَ لَكِنْ لَا يَخْلُو هَذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ إِلَى شَهْرٍ مُتَعَلِّقٌ
بِقَوْلِهِ تَزَوَّجَ وَلَيْسَ عِلَاقًا مُسْتَقِلًّا حَتَّى يَكُونَ مُفْتَرٍ يَضِلُّ عَنْ مَعْنَاهُ فَكُنَّا إِسْرَادًا أَنَّ هَذَا
الْكَلَامَ دَائِرُ بَيْنِ كَوْنِهِ نِكَاحًا وَبَيْنِ كَوْنِهِ مُتَعَةً فَهِيَ جَعَلَتْ الْمُتَعَةَ

ترجمہ

پھر مصنف نے بطور تفریع نص کے تعارض کی مثال مندرجہ کے ساتھ فقہی مسائل سے دی ہے۔ فرمایا یہاں تک ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے عورت سے ایک مہینہ کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہے نکاح نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اس مثال میں اس کا قول تزویج نکاح کے معنی میں نص ہے لیکن اس بات کی تاویل کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ کسی مدت تک کیلئے کیا گیا ہو لہذا یہ متعہ ہو جائیگا۔ اور اس کا قول الی شہر، اس معنی میں مفسر ہے صرف متعہ ہی کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا اس کو متعہ پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ مثال مسامحت سے خالی نہیں ہے کیونکہ الی شہر کا لفظ تزویج سے متعلق ہے کوئی مستقل بنفس کلام نہیں ہے تاکہ مفسر ہو کر اس کے معارض بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ پس گویا مصنف نے مراد یہ لیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ دونوں کے درمیان دائر ہے پس متعہ کو ترجیح دیدی گئی۔

فقہی مسائل سے تعارض کی مثالیں :- مصنف نے سابق میں فرمایا کہ جب ان چاروں کے درمیان تعارض واقع ہو تو ان میں سے اعلیٰ کو ادنیٰ پر ترجیح دی جائے گی۔ اس تعارض کی مثال مسئلہ فقہیہ سے نقل کیا ہے جس میں نص اور منسوخ کے درمیان تعارض مذکور ہے۔

تشریح

مسئلہ :- ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا۔ نکاح موقت شرعاً جائز نہیں بلکہ یہ تو متعہ ہے نہ کہ نکاح۔ کیونکہ مرد کا قول تزویج باب نکاح میں نص ہے کیونکہ اس کو نکاح منعقد کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ مگر اس میں اس کا احتمال ہے کہ نکاح کسی خاص مدت معینہ تک کے لئے کیا گیا ہو پس یہ نکاح موقت ہے اور نکاح موقت فاسد ہے۔ حاصل یہ کہ تزویج کا لفظ نص ہے اور الی شہر کا قول اس کی تفسیر ہے اور نکاح کا موقت ہونا

ثابت ہو گیا اب اس میں نکاح موقت ہی کا احتمال ہے۔ نکاح کا احتمال باقی نہیں رہا اس لئے اس نکاح کو موقت پر محمول کیا گیا اور یہ حکم میں متع کے ہے اس لئے فاسد ہے۔ بقول شارح مصنف نے ایک مثال ذکر فرمائی اور وہ تسامح سے خالی نہیں کیونکہ مرد کے قول تزدوجت لفظ شہر میں لفظ الی شہر کوئی مستقل کام نہیں بلکہ تزدوجت فعل با فاعل کے متعلق ہے۔ یعنی تزدوجت الی شہر پورا ایک کلام ہے۔ اور کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض نہیں ہو کرتا۔ تعارض تو دو کلاموں کے درمیان ہوتا ہے جو کامل ہوں۔ لہذا اس مقام پر یہ کہنا کہ تزدوجت نص اور تزدوجت الی شہر میں مفسر میں تعارض ہے یعنی اس مثال کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

شارح کی جانب سے اس مثال کی تاویل :- تا تن کی اس مثال کی تاویل میں شارح نے کہا قول تزدوجت الی شہر نکاح بھی ہو سکتا ہے اور متع بھی۔ گویا یہ نکاح اور متع دونوں کے مابین دائرہ ہے اور قول الی شہر متع کے احتمال کو ترجیح دے رہا ہے۔

مسئلہ :- وہ نکاح جو کسی متعین وقت کی تید کے ساتھ کیا جائے یعنی نکاح موقت اور متع، دونوں شرعاً فاسد ہیں۔ البتہ دونوں کی تعریفات میں فرق ہے۔ متع کی تعریفات میں لفظ تمع کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ مثال جیسے کسی نے کسی عورت سے کہا ”اَتَمَعُ مَبِیْعَتِیْ اِلَی شَہْرِ الْبَیْتِ“ (ایک ہزار روپیہ کے عوض میں تجھ سے ایک ماہ کے لئے تمع کرتا ہوں۔ اور نکاح موقت کی مثال ”تزدوجت بِلِی شَہْرِ“ دوسری مثال ”نکحت بِلِی شَہْرِ“ دیں نے تجھ سے ایک ماہ تک کیلئے نکاح کیا، نکاح میں لفظ نکاح یا اس کے ہم معنی دوسرے لفظ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ متع کو تمام فقہاء حرام کہتے ہیں۔ صرف امام مالک کا اس بارے میں اختلاف ہے۔

متع کے جواز میں امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ متع ابتداً اسلام میں جائز تھا اور اس کے بعد اس کا کوئی ناسخ وارد نہیں ہوا اس لئے متع کی اباحت اب تک باقی رہے گی جب تک اس اباحت کا ناسخ وارد نہ ہو مباح رہے گا۔ **جواب :-** حضرت امام مالک کے استدلال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ متع کی حرمت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے لہذا ان کا یہ اجماع اس اباحت کیلئے ناسخ قرار دیا جائے گا مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے متع کے جواز کے قائل ہیں اس لئے اجماع کے انعقاد میں شبہ واقع ہو گیا۔

حضرت ابن عباسؓ کا رجوع :- ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے فرمایا کہ تم کو یاد نہیں۔ خیبر کے موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متع کو حرام فرمادیا تھا۔ یہ سنکر حضرت ابن عباسؓ نے اپنے قول جواز متع سے رجوع فرمایا تھا۔ ان کے رجوع کر لینے کے بعد اب صحابہ کے اجماع کے انعقاد میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

یہ وہ خیال ہے خیبر کے موقع پر جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا وہ اہل لحم حمار یعنی پالتو گدھے کا گوشت اور متع دونوں کو حرام کیا گیا۔ پھر چند سالوں کے بعد فتح مکہ کے موقع پر متع کو صرف تین دنوں کے لئے مباح قرار دیا گیا۔ اس کے بعد جو تھے دن اس کو ہمیشہ کیلئے حرام قرار دیدیا گیا۔

امام مالکؒ کا استدلال :- حضرت امام مالکؒ نے اپنی کتاب مؤطا امام مالکؒ میں حضرت علیؓ کی ایک حدیث

نقل کی ہے کہ (رسول و فقہ صلی اللہ علیہ وسلم) عن متعمد (نساء و عن طوم و عن علیہ) دخیبر میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گھوڑوں کے گوشت کے کھانے اور عورتوں سے متعمد کرنے کو منع فرما دیا ہے۔
حضرت امام مالکؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنی مؤلامیں وہی حدیث نقل فرماتے ہیں جو ان کے مسلک کے مطابق ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک بھی متعمد حرام ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ تَشَرَّعَ فِي بَيَانِ مُقَابَلَاتِهَا فَقَالَ وَ أَتَا الْخَفْيَ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهَا
بَعَارٍ مِنْ غَيْرِ الصَّيْفَةِ لَا يَنْبَأُ إِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِي أَنَّ الْخَفْيَ اسْمُ الْكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهَا بِسَبَبِ عَارٍ مِنْ نَشَأٍ
مِنْ غَيْرِ الصَّيْفَةِ إِذْ لَوْ كَانَ مَنَشُورًا الصَّيْفَةُ لَكَانَ فِيهِ خَفَاءٌ مِنْ أَلْفٍ وَيُسَمَّى بِالْمَشْغَلِ وَالْمَجْمَلِ
فَلَا يَكُونُ مُقَابَلًا لِلظَّاهِرِ الَّذِي فِيهِ أَذْنِي ظَهْوٍ فَإِنَّ كُلَّ امْنٍ هُوَ لِأَمْرٍ مَرْتَبٍ فِي الْخَفَاءِ تَرْتِبُ الْأَصْلِ
فِي الظَّهْوِ فَإِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ أَذْنِي ظَهْوٍ فَلَا يَكُونُ أَنَّ الْخَفْيَ أَذْنِي خَفَاءٍ وَ هَكَذَا الْقِيَاسُ
فَلَا يَنْبَأُ مُرَادُهَا إِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنْ اخْتَفَى فِي الْمَدِينَةِ بَنُو عَصِيلَةَ عَارٍ ضَبَّةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ
لِبَاسٍ وَ هُنَا فِي شَمْتِ قَوْلِهِ بَعَارٍ مِنْ غَيْرِ الصَّيْفَةِ مَسَامَحَةً وَ الْأَظْهَرُ أَنَّ يَقُولُ بَعَارٍ مِنْ
غَيْرِ الصَّيْفَةِ كَمَا فِي عِبَارَةِ شَمْسِ الْأُمْتَةِ الْخُلُوفِ وَ قَوْلُهُ لَا يَنْبَأُ إِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا احْتِرَازِيًّا
بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَ تَأْكِيدٌ لِلْخَفَاءِ

ترجمہ

چاروں قسموں کے بیان کرنے کے بعد ان مقابلات کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا۔ اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد کسی ایسے عارض کے سبب سے پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ جو اس کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی سبب عارض کی وجہ سے جو صیغہ میں نہ ہو کیونکہ اگر خفاء کا نشانہ نفس صیغہ ہی سے ہوتا تو اس میں خفاء زائد ہوتا اور اس کا مشکل اور محمل نام رکھا جاتا پس وہ ظاہر کے مقابل نہ ہوتا جس میں ادنیٰ سا ظہور ہوتا ہے کیونکہ مذکور قسموں میں سے ہر ایک خفاء میں ترتیب وار ہیں جس طرح اصل یعنی ظاہر نفس، مفسر، محکم میں سے ہر ایک مرتب ہیں پس ضروری ہے کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو اسی طرح باقی میں قیاس کیجئے۔ پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہوگی پس یہ اس شخص کی طرح ہو گیا جو لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر کسی عارضی بہانے سے چھپ گیا ہو۔ پھر یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ مصنف کے قول میں تسامح ہے۔ اور ظاہر بات یہ ہے کہ مصنف یوں کہتے ہیں عارض غیر الصیغہ جس طرح پر کہ شمس الاممہ حلوانی کی عبارت میں موجود ہے اور مصنف کا قول لا ینبأ الا بالطلب یہ کوئی قید احترازی نہیں ہے بلکہ واقع کا بیان اور خفاء کی تاکید ہے۔

تشریح

ظہور کے بعد خفاء کا بیان :- مصنف جب معنی کے ظاہر ہونے کی چاروں قسموں کو بیان کر چکے۔ تو اب یہاں سے ان کے مقابلات کو ذکر کرتے ہیں۔ ظہور کی چاروں اقسام ظاہر نفس، مفسر

اور محکم ہیں۔ اور ان کے مقابل خفا میں چاروں اقسام خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔
خفا کی تفصیل۔ خفی بمقابل ظاہر، اور مشکل بمقابل نص کے اور مجمل بہ مقابل مفسر کے اور
 متشابہ محکم کے مقابل ہے۔

خفی کی تقریظ۔ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کے علاوہ
 ہو۔ مطلب یہ ہے کہ خفا لفظ اور صیغہ میں نہ ہو بلکہ کسی عارض کیوجہ سے خفا آگیا ہو۔
 و لیل۔ اگر خفا صیغہ اور لفظ میں ہو معنی لفظ کے معنی ظاہر نہ ہوں بلکہ پوشیدہ ہوں تو وہ خفی نہیں
 بلکہ مشکل کہلائے گا۔ نیز جب خفا نفس صیغہ میں ہوگا تو اس کا مقابل ظاہر کے بجائے نص ہوگا۔ حالانکہ
 خفی ظاہر کے مقابل ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ خفی میں خفا بہت معمولی درجہ کا ہو۔ اس لئے کہ ظاہر میں
 بہت معمولی درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔

خفا کے اقسام۔ خفا کی چار قسمیں ہیں جس میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہو تو اس کے مقابل ظاہر ہے۔
 کیونکہ اس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں خفا ادنیٰ سے زائد ہوتا ہے تو یہ نص کے مقابل ہے
 کیونکہ اس میں ظہور معنی ظاہر کے مقابلے میں زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسر میں ظہور نص سے زائد ہوتا
 ہے اور محکم میں ظہور مفسر سے زائد ہوتا ہے۔

اسی طرح خفا کا سب سے کم درجہ خفی میں، پھر اس سے زائد مشکل میں اور اس مشکل سے زائد مجمل میں
 اور سب سے زائد متشابہ میں خفا ہوتا ہے۔ پس جب خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہے تو اس کا مقابل بھی وہ ہوگا جس
 میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہو تو وہ ظاہر ہے کیونکہ ادنیٰ درجہ کا خفا وہ ہے جو صیغہ کے علاوہ میں پایا جائے، نفس صیغہ
 میں کوئی خفا نہ ہو۔ اسی طرح نص میں بہ نسبت ظاہر کے ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مشکل ہے جس میں خفا
 خفی سے زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسر میں چونکہ نص کے مقابلے میں ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مجمل ہوگا کہ جس
 میں مشکل کے مقابلے میں خفا زائد ہوتا ہے اور مفسر سے محکم زیادہ ظاہر ہوتا ہے اسی لئے اس کے مقابلے میں وہ
 کلام ہے جس میں مجمل کے مقابلے میں خفا زائد یعنی متشابہ۔

شارح نے فرمایا۔ جب خفی میں مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو طلب کے بغیر مراد حاصل نہیں ہوگی۔
 یعنی خفی کی مراد کو معلوم کرنے کے لئے تلاش اور تتبع کی ضرورت ہوگی۔ خفی کی مثال اس آدمی کے مانند ہے جو
 کسی جگہ چھپ گیا ہو مگر اس نے اپنا لباس اور اپنی صورت تبدیل نہ کی ہو تو اس شخص کو آسانی سے پہچانا
 اور تلاش کیا جاسکتا ہے، تتبع و تلاش سے وہ آدمی پہچانا جاسکتا ہے۔

قولہ بعارض الصیغۃ۔ وہ عارض جو نفس صیغہ کے علاوہ ہو۔ شارح نے کہا لفظ غیر صیغہ کو عارض کی صفت بناوا
 تسامح ہے۔ اس لئے کہ اس لفظ کیوجہ سے خفی کو دوسری اقسام مشکل، مجمل اور متشابہ سے ممتاز کرنا مقصود ہے۔
 یعنی عارض غیر صیغہ کیوجہ سے خفا باقی دوسری اقسام میں نہ ہوگا بلکہ ان میں خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے

اور یہ صحیح نہیں ہے۔ زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں کہتے بھارتی من غیر الضعیفہ جیسا کہ دوسرے علماء نے لکھا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض کی بناء پر آیا ہے اور یہ عارض غیر ضعیفہ سے پیدا ہوا ہے تو مصنف رحمہ اللہ کے کلام میں تسامح لازم نہ آتا۔

مصنف کی جانب سے جواب اہلکام دیا جائے گا کہ لفظ غیر الضعیفہ لفظ عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور بدل مان کر عبارت کا مطلب یہ ہو کہ خفی میں خفاء عارض ہے معنی غیر ضعیفہ جو سے آیا ہے تو مصنف کی عبارت سماعت سے محفوظ ہو جائے گی۔

تو کہ لا ینال الا بالطلب۔ مراد کو طلب کے بغیر حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قول بیان تعریف کیلئے ہے کسی چیز کو خارج کرنے کیلئے قید احترازی نہیں ہے۔ گیوں کہ خفاء کوئی ایسا نہیں ہے جسکو طلب کے بغیر معلوم کیا جاسکتا ہو۔

وَحَكْمُ النَّظَرِ فِيهِ لِيَعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَ كَذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ نَقْصَانٌ فَهِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ أَيْ حَكْمُ الْخَفْيِ النَّظَرِ فِيهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْأَوَّلُ لِيَعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَ كَذَا لَا يَجُلُ زِيَادَةً الْمَعْنَى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ نَقْصَانًا فِيهِ فَحِينَئِذٍ يَفْهَمُ الْمُرَادُ فِيهِ كَمَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ زِيَادَةٌ عَلَى حَسَبِ مَا يَفْهَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يَحْكُمُ فِي النَقْصَانِ قَسْطًا -

ترجمہ

اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس میں خفاء (پوشیدگی) معنی میں زیادتی کیوجہ سے ہے یا کمی کیوجہ سے پس مراد اس سے ظاہر ہو جائے گی معنی خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں نظر کی جائے اور نظر یہ طلب اول ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس میں مراد کی پوشیدگی آیا ظاہر پر معنی کی زیادتی کیوجہ سے واقع ہوئی ہے یا کمی کے سبب سے پس اس صورت میں مراد ظاہر ہو جائے گی۔ پس اس کے مطابق ظاہر سے جو کچھ معلوم ہو گا۔ اس سے زیادتی پر حکم لگا دیا جائے گا اور فقط نقصان پر حکم نہ لگایا جائے گا۔

تشریح

خفی کا حکم۔ کلام میں غور و فکر کیا جائے اور معلوم کیا جائے کہ اس کلام کی مراد کس بناء پر خفی (پوشیدہ) ہے اخفاء کی ایک صورت یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنی میں کچھ زیادتی پائی جاتی ہے، یا ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنی میں کمی پائی جاتی ہے۔ لہذا اس غور و فکر اور طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور زیادتی معنی کی بناء پر خفی میں وہی حکم جاری کیا جائے گا تو ظاہر کا حکم ہے۔ اور معنی کے نقصان (اور کمی) کی صورت میں خفی پر کوئی ظاہر کا حکم نہ لگایا جائے جیسا کہ آیات و دلائل مثالوں کو یہ قاعدہ سمجھ میں آجائے گا۔

كَمَا آيَةُ الشَّرْقِ فِي حَقِّ الطَّهْرِ اِمَّا وَالنَّبَاتِشُ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى الشَّاهِدُ وَالشَّاهِدُ فَاقْطَعُوا

اَبْدُ بَہِمَا ظَاہِرًا فِی حَقِّ وَجُوْبِ قَطْعِ الْمَیْدِ لِكُلِّ سَاہِقٍ خَفِیٍّ فِی حَقِّ الطَّرَہِ اِبْرَہَ وَ النَّبَاشِ لَانْہِمَا اِخْتَصَا بِاَیْمِہِمْ اَخَرُ غَیْرِ السَّارِقِ فِی عَزَبِ اَهْلِ النَّبَاشِ فَتَا مَلْنَا فَوَجَدْنَا اَنْ اِخْتَصَا صَنِ الطَّرَہِ اِبْرَہَ بِاَیْمِہِمْ اَخَرُ لاجِلِ نَیَادِہِ مَعْنَى السَّرْقَةِ اِذَا السَّرْقَةُ هُوَ اَخَذَ مَا لَمْ یَحْتَظَرِہِمْ مَحْضَرِہِمْ لِحَفِیَّتِہِ وَ هُوَ یَسْرِقُ مَعْنً هُوَ یَقْطَعُ قَاصِدًا لِحِفْظِ الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَ فَتْرَةٍ مُتَعَدِّیَةٍ وَ اِخْتِصَا صَنِ النَّبَاشِ بِہِ لَاجِلِ نَقْصَانِ مَعْنَى السَّرْقَةِ لِاَنَّہُ یَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتِ الَّذِی هُوَ غَیْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَلَا یَسْرُ حُکْمًا لِقَطْعِ اِلَى الطَّرَہِ اِبْرَہَ لَاجِلِ التَّیَادُہِ فِیہِ بَدَلًا لِدَلَالَةِ النَّصِّ وَ لَمْ یُعَدَّ اِلَى النَّبَاشِ لَاجِلِ النَقْصَانِ فِیہِ وَ کَوْصَانِ الْقَبْرِ فِی بَیْتِ مَقْفَلٍ قَلِیلٍ لَا یَقْطَعُ النَّبَاشُ لِمَا دَعَوْنَا وَ قِیلَ یَقْطَعُ لَوْ جُودَ الْحَرَبِ بِالْمَکَانَ وَ اَنْ لَمْ یُوجَدْ بِالْحَافِظِ وَ هَذَا اَصْلُہُ عِنْدَنَا وَ قَالَ ابُو یُوسُفَ وَ الشَّافِعِیُّ یَقْطَعُ النَّبَاشُ عَلٰی کُلِّ حَالٍ لِقَوْلِہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَا کَ قُلْنَا هُوَ مَحْمُولٌ عَلَی السَّیَاسَةِ لِمَا مَرَّ وَی عَنْہُ لَا قَطْعَ عَلٰی الْمُنْعَتِی وَ هُوَ النَّبَاشُ بِلَعْنَةِ اَهْلِ الْمَدِیْنَتِہِ۔

ترجمہ

جیسے آیت سرقہ کا حکم جیب کترے اور کفن چور کے بارے میں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول السارق والسرقة

ناقصوا ایدیہما یہ آیت ہر چور کے ہاتھ کاٹنے کے حق میں ظاہر ہے مگر جیب کترے اور کفن چور

کے حق میں غبی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں اہل زبان کے یہاں چور کے علاوہ دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہیں پس ہم نے

غور کیا کہ طرار کا دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہونا سرقہ میں معنی کی زیادتی کے سبب سے ہے کیونکہ سرقہ تو مال محترم

و محفوظ کے خفیہ لے لینے کا نام ہے اور جیب کتر ابدار آدمی سے چراتا ہے دراصل حالیکہ مال کا مالک مال کی حفاظت کا ارادہ

بھی کر رہا ہے معمولی سی غفلت تھوڑی سی کاہلی کی وجہ سے جو اس پر طاری ہو جاتی ہے۔ اور نباش (کفن چور) کی خصوصیت

یہ ہے کہ اس سرقہ کے معنی کے مقابلے میں کمی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نباش میت سے کفن اتارتا ہے جو اس کی حفاظت

کا ارادہ بھی نہیں کر سکتا۔ پس سرقہ کا حکم طرار کی طرف متعدی کر دیا کیونکہ اس سرقہ پر زیادتی پائی جاتی ہے۔

اور یہ حکم دلالت النص سے دیا گیا ہے۔ اور سرقہ کا حکم نباش کی طرف متعدی نہیں کیا کیونکہ اس میں نقصان ہے اور اگر

کسی میت کی قبر کسی تالاب بند جگہ میں ہو اور نباش وہاں سے کفن چرائے تو ایک قول یہ ہے کہ ہاتھ نہ کاٹے جائینگے

جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اور دوسرا قول یہ ہے کہ قطع یہ ہو گا کہ مکان محفوظ پایا جا رہا ہے اگرچہ یہ حفاظت خود مرنے

والے کی طرف سے نہیں۔ یہ پوری بات ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسف و امام شافعی نباش میں قطعید

کے ہر حال میں قائل ہیں کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص کفن چرائیگا ہم اسکا ہاتھ کاٹینگے۔

ہم جواب دینگے کہ یہ سیاست پر معمول ہے کیونکہ روایت میں موجود ہے کہ حنفی پر قطع نہیں اور اہل مدینہ کی لغت پر حنفی نباش کو کہتے ہیں۔

خفی کی مثال ہر السارق والسرقة فاقطعوا ایدیہما چوری کرنیو لاخواہ مرد ہو یا عورت جب یہ چوری کریں

تو اسکا ہاتھ کاٹ دو یہ آیت چور کے ہاتھ کاٹنے کے وجوب پر ظاہر ہے کیونکہ بغیر تامل و غور فکر کے نفس صیغہ

تشریح

السارق سے ہاتھ کا کاٹا جانا ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل و غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے اور جس کلام سے مراد بغیر تامل و غور و فکر کے معلوم ہو جائے وہ ظاہر کہلاتا ہے۔ اس لئے السارق والسارقتہ چور کے قطع ید کے واجب ہونے کے بارے میں ظاہر ہے۔ مگر جیب کاٹنے والا یعنی طرار اور دوسرا نباش کفن کی چوری کر نیوالا دونوں کے حق میں آیت خفی ہے۔ یعنی جو حکم سارق کا دیا گیا ہے یعنی قطع ید۔ ان دونوں میں پوشیدہ اور مخفی ہے۔ اور یہ خفاء ایسے عارض کی بناء پر آتی ہے جو طرار اور نباش کے لفظوں میں موجود ہے۔ کیونکہ اہل زبان ان دونوں چوروں کو سارق کے بجائے دوسرے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یعنی جیب کاٹنے والے کو طرار کہتے ہیں اور کفن چوری کر نیوالے کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کتر نیوالا اور کفن چوری کر نیوالا چور ہوتے تو اہل عرب ان کو بھی لفظ سارق سے یاد کرتے اور طرار اور نباش کے الفاظ کو استعمال نہ کرتے لہذا جب جیب کاٹنے والے کو طرار اور کفن چرانے والے کو نباش کہتے ہیں تو یہ اس کی دلیل ہے کہ دونوں سارق نہیں ہیں۔ اور جب سارق نہیں تو سارق کا حکم بھی ان پر عائد نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ نباش اور طرار کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے لہذا ہم نے طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ان دونوں کے معانی میں غور و فکر اور تامل کیا تو یہ معلوم ہوا کہ سارق کے معنی کے بہ نسبت طرار کے لفظ میں زیادتی پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ سرقہ کے معنی ہیں کسی کے ایسے مال کو خفیہ لے لینا جو مال محفوظ ہو اور مال محرم قابل قیمت ہو جس کی مقدار کم از کم دس درہم ہو۔ اسی وجہ سے اگر کسی مسلمان نے شراب کی چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ شراب اگرچہ مال متقوم ضرور ہے مگر شرعاً وہ انتفاع کے قابل نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کھیت سے غلہ کی چوری کر لی تو بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس لئے کہ چوری کر نیوالے نے غیر محفوظ مال کی چوری کی ہے۔ اور دس درہم سے کم اگر چوری کی تو بھی چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ قطع ید کیلئے دس درہم کی چوری کرنا شرط ہے۔ بہر حال چوری کے اصطلاحی معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال کہ محترم اور محفوظ ہو۔ اور کم از کم دس درہم کی تعداد میں ہو۔

اور طرار کے معنی ہیں ایسے مال کو لے لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو۔ مالک کو سستی یا غفلت میں پا کر اس سے مال لے لیا ہو۔

نباش میں چوری کے معنی ہیں کمی ہوتی ہے۔ اس کا مستند نام کفن چور ہے۔ کمی کی وجہ یہ ہے کہ کفن چور ایسے مال کی چوری کا ارادہ کرتا ہے جس مال کا کوئی مالک نہیں اور وہ اس کی حفاظت کا ارادہ بھی نہیں کرتا اور مال بھی غیر محفوظ ہوتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے۔ اس لئے سارق کے معنی کے مقابلے میں نباش کے معنی میں کمی ہے۔

الحاصل :- طرار میں سارق کے معنی سے زائد اور نباش کے معنی میں سارق کے معنی سے کمی ہے۔ اس لئے طرار میں سارق کے معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے دلالت النص سے سارق کا حکم طرار کو دید یا گیا اور کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی ہاتھ کاٹنا جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ حکم ثابت ہوگا۔

بالفاظ دیگر چھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو اس سے بڑے مجرم کی سزا بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنی چور تکرم ہیں اس سے شبہ ہو کہ سارق کا حکم نباش کو دیا جائے یا نہیں اور شبہ کی وجہ سے حد شرعی ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی لئے نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائے گی۔

ایک مسئلہ :- شارح نے کہا۔ اگر کوئی قبر کسی کمرے کے اندر ہے اور کمرہ میں تالا بند ہو۔ اس کمرہ سے کفن چوری کر لیا جائے تو بعض علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ نباش میں سرقہ کے معنی ناقص پائے جاتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زیارتِ حجر کے نام سے ہر کس و نا کس اس حجرہ کے اندر جاسکتا ہے۔ اس لئے حجرہ کے اندر ہوتے ہوئے بھی قبر غیر محفوظ ہے۔

دوسرے علماء کی یہ رائے ہے کہ اس صورت میں نباش کا بھی ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ مکان کے ذریعہ حفاظت کا سامان موجود ہے اگرچہ کسی محافظ کے ذریعہ مال کی حفاظت نہیں پائی جا رہی ہے۔

دھن اعلیٰ عندنا۔ نباش کفن چور کے ہاتھ کاٹنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ قبر کسی ایسے کمرہ کے اندر واقع ہو جہاں دروازہ پر تالا بند ہو، یا ایسے کمرہ کے اندر ہو جہاں تالا نہ بند ہو۔ نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائے گا۔

انکی دلیل یہ ہے۔ حدیث من نبش قطعنا جس نے کفن کی چوری کی ہم اس کا ہاتھ کاٹ دیں گے۔ مؤطا کی شرح علی نامی کتاب میں ابراہیم اور شعبی کی جانب منسوب قول یہ ہے کہ یقطع سارق اموالنا سارق احوارنا ہمارے مردوں کے اموال کے چرانے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائے گا جس طرح ہمارے زندوں کے اموال کی چوری کر نیوالے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

حجاج کا قول :- میں نے عطاء نامی کفن چور کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ نباش کے متعلق حضرت عمرؓ کا فرمان :- حضرت عمرؓ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو فرمان بھیجا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹ لئے جائیں جو قبروں کو کھود کر کفن کی چوری کرتے ہیں۔ (معنی عبد الزق)

احناف کا جواب :- ان اقوال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ پیش کردہ اوپر والی حد منوع نہیں ہے بلکہ بعض حضرات نے اس روایت کو منکر کہا ہے۔ روایت خواہ منکر ہو یا غیر مرفوعہ ان دونوں سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب ثانی :- احناف کی جانب سے دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آثار اور اقوال کو نظم اور سیاست پر محمول کیا جائے۔ گویا انتظامی مصالح کی بنا پر نباش کے ہاتھ کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہوگا کیونکہ فرمان رسالت ہے کہ لا قطع علی المتقی۔ متقی کے معنی نباش کے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نباش پر قطع یہ نہیں لہذا اس طرح دونوں قسم کی روایات میں تلبس دی جائے گی کہ شرعاً تو قطع یہ نہیں البتہ سیاستاً ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے۔

وَأَمَّا الْمَشْكِلُ فَهُوَ الَّذِي أَخْلَى فِي أَشْيَاءٍ أَلَى الْكَلَامِ الْمُسْتَبْتِ فِي امْتَالِهِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ اخْتَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيرِ لِبَاسِهِ وَهَيَأَتِهِ فَعِيْلُهُ زِيَادَةٌ خَفَاءٌ عَلَى الْخَفِ فَيُقَالُ لِلنَّصْلِ الَّذِي فِيهِ زِيَادَةٌ ظُهُورُهَا عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهَذَا يُخْتَارُ إِلَى النَّظَرِ فِي الطَّلَبِ ثُمَّ التَّامُّلِ عَلَى مَا قَالُوا -

ترجمہ

اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے۔ پس یہ اس مرد کی طرح ہے جو کسی پردہ میں ہو اور ہیئت بدل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل جائے لہذا مشکل میں خفاہی خفی سے زائد ہے اس لئے کہ مشکل نص کے مقابلے میں ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت موجود ہے پس اسی وجہ سے دونوں کے محتاج ہوتے ہیں۔ اولاً طلب کرنا، ثانیاً اس میں غور و فکر کرنا جیسا کہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح

مشکل کا بیان :- متغایلات اربعہ میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے۔ اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہی جیسے کلام میں شامل ہو گیا ہو جیسے ایک مسافر اپنے لباس کو تبدیل کر دے اور صورت شکل اور ہیأت کو تبدیل کر لے اور وہاں کے رہنے بسنے والوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔ مثلاً ایک ہندوستان کا رہنے والا جو ڈاکٹر نہیں رکھتا پاکستان جا کر ڈاکٹر ہی رکھ لے اور پاکستان میں رہنے والوں کا لباس پہن لے اور انھیں کی زبان اور لہجہ میں بات کرنے لگے تو جلدی سے اس کے ہندوستانی ہونی کا پتہ نہ چل سکے گا۔ بجز اس کے کہ خود اس سے دریافت کیا جائے۔

اس مثال سے معلوم ہو کہ مشکل میں باعتبار خفی کے زیادہ خفاہی پایا جاتا ہے تو اس کا مقابل بھی وہی ہو گا جس میں ظاہر کے مقابلے میں زیادہ ظہور پایا جاتا ہے یعنی نص یہ مشکل کا مقابل ہے۔

مشکل کی اصطلاحی تعریف :- علماء اصول نے یہ بیان کیا ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہو مگر ان متعدد معانی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوں۔ اور وہ معنی مطلوب ان ہی معانی میں مل گئے ہوں اور اس شمولیت کی بناء پر معنی کے اندر خفاہی پیدا ہو گیا ہو۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ ثُمَّ اَلَا قِبَالَ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ فِيمَا رَأَى اَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ اَوْ حُكْمُ الْمَشْكِلِ اَوْ لَا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ فِيمَا كَانَ مُرَادَ اللَّهِ تَعَالَى بِمَجْرَدِ سِمَاتِهِ الْكَلَامِ ثُمَّ اَلَا قِبَالَ عَلَى الطَّلَبِ اَوْ اِنَّهُ لَا اَيُّ مَعَانٍ يَسْتَعْمَلُ هَذَا الْفِعْلُ ثُمَّ التَّأَمُّلُ فِيهِ بِاَنَّهٗ اَيُّ مَعْنًى يَحْدُثُ لَهَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَارِفِ فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ -

ترجمہ

اور مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلا اعتقاد یہ ہو کہ اس کلام سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے۔ اس کے بعد طلب کی طرف متوجہ ہونا پھر اس میں غور و فکر کرنا حتیٰ کہ کلام کی مراد ظاہر ہو جائے۔ یعنی

مشکل کا حکم سب سے پہلا یہ ہے کہ جو اس سے اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے یہ کلام سنتے ہی ہونا چاہئے پھر طلب کی طرف توجہ کرنا یعنی یہ جاننا کہ لفظ کن کن معنی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پھر ان معنی میں غور کرنا بایں طور کہ ان معانی میں سے کون سے معنی یہاں مراد لئے گئے ہیں پس مراد واضح ہو جائے گی۔

تشریح مشکل کا شرعی حکم :- کلام کو سننے کے بعد سب سے پہلے یہ اعتقاد رکھنا کہ اس پاک کلام سے حق تسالے کی جو مراد ہے وہ حق ہے اور واقع کے مطابق ہے۔ بعد ازاں اس کلام کے مراد کی جانب توجہ وغور و فکر کرے اور دیکھے کہ یہ کن کن معنی کے لئے آتا ہے اور پھر غور کرے کہ ان متعدد اور کثیر معانی میں سے کون سے معنی یہاں مناسب ہو سکتے ہیں اور اس طلب اور تامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائیگی۔

وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاتُوا حَرَّ ثَلَاثَةِ أَهْنٍ شَيْءٌ قَاتٍ كَلِمَةً أَوْ فِي مُشْكِلَةٍ يَجْعَلُ تَأْسِرًا بِمَعْنَى مِنْ أَيْنَ كَعَمَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَاتُوا حَرَّ ثَلَاثَةِ أَهْنٍ مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا الرَّهْنُ الْآتِي كَعَلَّ يَوْمٌ وَتَأْسِرًا بِمَعْنَى كَيْفَ كَعَمَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَكُونُ لِي غَلَامٌ أَوْ كَيْفَ يَكُونُ لِي غَلَامٌ فَاشْتَبَاهُ هَهُنَا أَنْتَهُ بَابِي مَعْنَى هُوَ فَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى أَيْنَ يَكُونُ الْمَعْنَى مِنْ أَيْنِ مَكَانٍ شَيْءٌ قَاتٍ أَوْ دُبْرًا فَتَجْعَلُ الْوِطَاطَةَ مِنْ إِمْرَأَتِهِ وَأَنْ كَانَ بِمَعْنَى كَيْفَ فَيَكُونُ الْمَعْنَى بِأَيِّ كَيْفِيَّةٍ شَيْءٌ قَاتٍ أَوْ قَاتٍ عَدَاةً أَوْ مَضْطَجِعًا فَيَدُلُّ عَلَى تَعْمِيمِ الْأَحْوَالِ دُونَ الْمَحَالِّ فَإِذَا تَأَمَّلْنَا فِي نَفْظِ الْحَدِيثِ عَلَيْنَا أَنْتَهُ بِمَعْنَى كَيْفَ لِأَنَّ الدُّبْرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرِّ بَلْ مَوْضِعِ الْفَرْثِ فَتَكُونُ الْوِطَاطَةُ مِنْ إِمْرَأَتِهِ حَرًّا مِمَّا لَكِنْ حَرًّا مِثْلَهَا ظَنِيَّةً حَتَّى لَا يَكْفُرَ مُسْتَعْلِمًا وَهَذَا لَا الْوِطَاطَةَ هِيَ الْمَقِيسَةُ عَلَى الْوِطَاطَةِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ لِعِلَّةِ الْإِذَايِ دُونَ الْبَيِّ مِنَ الرِّجَالِ لِأَنَّ حَرًّا مِثْلَهَا قَطْعِيَّةٌ تَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى مَا كُنْتُمْ كَعَلَّ ذَلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَمِثْلُ هَذَا الْمَشْكِلِ يُمْكِنُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْمَشْثُولِ الَّذِي رَجَحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّأْوِيلِ فَصَاحِبُ مَوْزُونٍ لَا۔

ترجمہ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "فَاتُوا حَرَّ ثَلَاثَةِ أَهْنٍ شَيْءٌ قَاتٍ" تم اپنی کہتیوں کے پاس جہاں کہیں سے چاہو آؤ، اس میں کلمہ اتنی مشکل کی مثال ہے۔ کبھی تو میں ایں کے معنی میں آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں کہ اتنی لکھ لہذا، یعنی میں ایں لکھ لہذا الرزق (تمہارے پاس یہ رزق جو روزانہ آتا ہے کہاں سے آتا ہے) اور اتنی کبھی کیف کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اتنی یکن لی غلام (میرے اولاد کیسے ہوگی، لہذا اتنی میں اشتباہ ہو کہ یہ کس معنی میں ہے۔ پس اگر اتنی معنی میں ایں کے ہے تو آیت مذکورہ کے معنی ہوں گے۔ میں اتنی مکان شے قبل آؤ دُبْرًا لہذا الوطاطت عبورت سے حلال ہو جائے

گی (جو کہ حرام ہے) اور اگر کیف کے معنی میں محمول کریں تو معنی یہ ہوں گے کہ بایہ کیفیت شتم قائم رہا دقاۃً آدمی نے تم جس کیفیت سے چاہو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا کر دھ کے بل لیٹ کر۔ پس یہ معنی احوال کی عمومیت پر دلالت کرتے ہیں محل کی عمومیت پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ حرث میں غور و فکر کیا تو جانا کہ اتنی کیفیت کے معنی میں ہے کیونکہ دُبر کھیتی کی جگہ نہیں ہے بلکہ غلاظت کی جگہ ہے۔ لہذا عورت سے لواطت حرام ہوگی۔ لیکن یہ حرمت ظنی ہے یہاں تک کہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ اور حالت حیض میں وطی کی ممانعت اس لحاظ پر علت اذی کی وجہ سے قیاس کی گئی ہے وہ لواطت جو مردوں سے کی جائے۔ اس کی حرمت قطعی ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے اس کی حرمت ثابت ہے جیسا کہ میں نے تفسیر احمدی میں مفصل لکھا ہے۔ پس اس جیسا مشکل ممکن ہے کہ اس مشترک میں داخل ہو جس میں چند معانی میں سے کسی ایک معنی کو تاویل سے رائج کر لیا جاتا ہے پس یہ (مشکل) مؤل ہو گیا۔

تشریح

مشکل کی مثال :- باری تعالیٰ کا قول "فَاَتُوا حَوٰثِمَ اَنۡیٰ شِئْمٌ" "اُد تم اپنی کھیتوں میں جس طرح سے چاہو، کھیتی بونے کیلئے بیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح بچہ پیدا کرنے کیلئے نطفہ کی ضرورت ہے جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے، اسی طرح آیت میں عورتوں کے رحم کو زمین اور کھیتی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور جس طرح کھیتی سے جنس اور غلبہ پیدا ہوتا ہے اسی طرح رحم مادر سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔ آیت میں مذکور لفظ حرث - اس کے معنی کھیتی کے ہیں۔ اور لفظ فَاَتُوا کے ذریعہ کھیتی میں آنے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور لفظ اَنۡیٰ شِئْمٌ کے ذریعہ اس آمد میں عموم پیدا کر دیا ہے۔ مگر لفظ اَنۡیٰ مراد کے اعتبار سے مشکل ہے اسوجہ سے کہ اَنۡیٰ کا لفظ مِن اَیْن کے معنی میں بھی مراد لیا جاتا ہے۔ جیسے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم سے فرمایا تھا کہ "اَنۡیٰ لَکِ لٰہَدَا" یعنی روزانہ آئیو ماہ و ذوق تمہارے پاس کہاں سے آتا رہتا ہے۔ اسی طرح کبھی اَنۡیٰ کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے لڑکے کی خوشخبری کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول "اَنۡیٰ یٰکون لی غلامٌ" یعنی میرے یہاں بچہ کس طرح ہوگا۔ پس اَنۡیٰ شِئْمٌ میں یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ یہاں اَنۡیٰ کس معنی میں مستعمل ہے۔ لہذا اگر اسے من اَیْن کے معنی میں مراد لیا جائے تو مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی اس وقت "من اَی مکان شِئْمٌ" کے ہوں گے۔ یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ۔ پس اس شکل میں اپنی زوجہ کے ساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی اور اگر کیف کے معنی میں مراد لیا جائے تو احوال میں عمومیت پیدا ہوگی اور معنی ہوں گے بایہ کیفیت شتم" یعنی تم جس کیفیت سے چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کر دھ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ نکلا کہ کلمہ اَنۡیٰ ایک صورت میں امکان کی تعلیم پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں امکان کی تعلیم پر دلالت کرتا ہے اور احوال کی تعلیم کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے۔ مگر جب ہم نے لفظ حرث میں غور کیا تو پتہ چلا کہ اس جگہ کلمہ اَنۡیٰ کیف

کے معنی میں ہے۔ اور آیت کا مفہوم جماع کے احوال میں عموم ہوگا۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ نے عورتوں کو حرث کہا ہے جیسے نساؤ کم حرث کلم، یعنی مواضع حرث کلم۔ پس اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو کھیتوں سے تشبیہ دے کر اور اس لفظ کو جو رحم اور میں ڈالا جاتا ہے بیج کے ساتھ تشبیہ دیکر یہ واضح کر دیا کہ مقصد اصلی طلب نسل ہے نہ کہ قضاء شہوت۔ لہذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس سے یہ متعدد پورا ہوتا ہو۔ اور اس کا تمہین اختیار ہے کہ جب طرح چاہے آؤ کھڑے ہو کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو کے بل لیٹ کر آؤ۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہو رہی ہے کہ یہود کا یہ گمان تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے فرج میں جماع ڈبر کی جانب سے ہو کر کرے تو بچہ بھیگتا ہوا کرتا ہے۔ یہود کے اس گمان کی تردید کیلئے اللہ تعالیٰ نے "فَاَتُوا حُرْمَتِیْ اِنِّیْ شَتْمٌ" نازل فرمائی اور یہ فسرایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت سے بھی درست ہے اور یہود کا خیال باطل ہے۔ اور رہا مسئلہ ڈبر کا تو ڈبر حرث کا محل نہیں ہے بلکہ حرث اور گندگی کا محل ہے لہذا ڈبر جب محل حرث نہیں تو اس میں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی۔ اس سے بیوی سے لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوا مگر اس کی حرمت قطعی ہوگی اسی وجہ سے اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علت اذنی کی وجہ سے دلی فی حالۃ الخیض پر قیاس کیا گیا ہے یہ دہی لواطت ہے۔ اور جو لواطت مردوں کے ساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے کتاب اللہ، سنت، اجماع، تمیضوں سے ثابت ہے۔ اسکی بوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی گئی ہے۔

بہر حال جب ڈبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمہ اِنِّیْ این کے لئے نہیں مراد لیا جاسکتا بلکہ کیفیت کے معنی کیلئے ہوگا۔ شارح علی الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا مشکل معنی کلمہ اِنِّیْ ممکن ہے کہ اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کو تاویل کے ذریعہ راج کر کے مؤل کر دیا جائے یعنی مشکل ہو نیکی ایک شکل یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنی ہوں مگر تاویل کے ذریعہ ایک معنی کو ترجیح دیکر اسے معمول بہا قرار دینا جائے۔ لہذا تاویل کے بعد مشترک مؤل ہو جائے گا۔

وَقَدْ یُکَوِّنُ الْاَشْکَالَ لِاَجْلِ اسْتِعَارَةِ بَدِیْعَةٍ غَامِضَةٍ کَقَوْلِهِ تَعَالٰی قَوَارِیْرُ مِنْ فَضْطٍ
فِيْ فَضْطٍ اَوْ اِنِّیْ الْجَنَّةُ نَارٌ فِیْہِ اَشْکَالًا مِنْ حَیْثُ اَنَّ الْقَارُوْرَةَ لَا یُکَوِّنُ مِنَ الْفَضْطِ
بَلْ مِنَ الزَّجَاجِ فَاِذَا اُطْلِبْنَا وَجَدْنَا الْقَارُوْرَةَ حَمِیْدًا وَهِيَ الشَّفَافَةُ وَذَمِیْدًا
وَهِيَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفَضْطِ حَمِیْدًا وَهِيَ الْبِیَاضُ وَذَمِیْدًا وَهِيَ عَدَمُ الصَّفَاءِ
فَلَمَّا نَا مَلْنَا عَلَیْمُنَا اَنَّ اَوَانِیَ الْجَنَّةِ فِی صَفَاءِ الْقَارُوْرَةِ دِیَاضُ الْفَضْطِ تَدُلُّ

ترجمہ

اور اشکال کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے جس میں اور اور گہرے پوشیدہ معنی

مراد لئے جائیں جیسے اللہ تعالیٰ کے قول تواریخ برین فضیہ میں کیونکہ تواریخ برین فضیہ سے جنت کے برتنوں کا وصف بنایا گیا ہے۔ اشکال اس میں یہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے۔ پس جب ہم نے قارورہ کے معنی میں طلب کیا تو پایا کہ قارورہ میں دو وصف ہوتے ہیں۔ ایک وصف حمیدہ ہے اور وہ صفائی ستھرائی ہے۔ اور دوسرا وصف مذمومہ ہے اور وہ سواد ہے اور اسی طرح فضہ میں بھی دو وصف ہم نے پایا۔ ایک وصف حمیدہ اور وہ بیاض و سفیدی ہے اور دوسرا وصف ذمہ اور وہ صاف ستھری نہ ہونا ہے۔ پس ہم نے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صفائی میں قارورہ کے مانند ہوں گے اور سفیدی میں چاندی کے مانند ہوں گے پس تم غور کرو۔

اشکال استعارہ کی بنا پر ہے۔ اور کبھی ایسے استعارہ کی بنا پر اشتباہ اور اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو نادری بھی ہو اور ضمنی بھی ہو جیسے حق تعالیٰ کا قول جنت کے برتنوں کے اوصاف کے متعلق تواریخ برین فضیہ، قرآن سے معلوم ہوا کہ قارورہ چاندی کا بنا ہوا ہوتا ہے۔ حالانکہ عرف میں قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے، چاندی کا نہیں ہوتا۔

تشریح

لہذا اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہم نے غور و فکر کیا تو ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ قارورہ کے اندر دو اوصاف پائے جاتے ہیں۔ ۱۔ اس کا اس قدر صاف شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آ جائے، ۲۔ دوسری صفت مذمومہ ہے۔ اچھی نہیں اور وہ ہے اس کا کالا ہونا۔

اسی طرح چاندی کے اندر بھی دو اوصاف موجود ہیں۔ ۱۔ چاندی کا سفید ہونا اور یہ اچھی صفت ہے۔ دوسری صفت اچھی نہیں بلکہ مذمومہ ہے۔ اور وہ ہے اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔

اب ہم نے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف شفاف ہونے میں قارورہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان برتنوں کے سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ یعنی جنت کے برتن قارورہ کی طرح اس قدر صاف ستھرے ہوں گے کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آئے گی اور چاندی کی طرح سفید ہوں گے۔

حاصل یہ کہ لہذا اب یہ اشکال نہ ہو گا کہ قارورہ تو شیشہ کا ہوتا ہے چاندی کا نہیں ہوتا۔ اور قرآن پاک تواریخ برین فضیہ کہہ رہا ہے۔ قارورہ چاندی کے ہوں گے۔

استعارہ کے اقسام :- حقیقی اور مجازی معانی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ ہو۔ یعنی دونوں معنی کسی ایک وصف میں شریک ہوں تو اس مجاز کو استعارہ کہتے ہیں۔ اور اگر دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا نہ ہو تو مجاز مرسل ہے۔ اس مقام پر جنت کے برتنوں کے لئے ایک نادر صورت ثابت کی گئی ہے یعنی دو متضاد چیزوں کو ایک جگہ جمع کیا گیا ہے۔ شیشہ یعنی قارورہ۔ اور چاندی سے مرکب ہے۔ تو جنت کے برتنوں کی صفت دو چیزوں سے انشراح کر کے ثابت کی گئی ہے۔ زجاج کے معنی شیشہ۔ انارک کی جمع اُنِیۃ اور اوانی آتی ہے۔ جس کے معنی برتن کے ہیں۔

وَأَمَّا الْمُجْمَلُ فَهَذَا إِذْ حَمَّتْ فِيهِ الْمَعْنَى وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرِكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الِاسْتِفْسَارِ بِمِثْقَالِ الطَّلِبِ ثُمَّ التَّامِلِ إِسْرَادَ حَامِ الْمَعْنَى عِبَارَةً عَنْ إِجْمَاعِهَا عَلَى اللفظِ مِنْ غَيْرِ مُجَازٍ لِأَحَدِهَا كَمَا إِذَا أُسْتُدَّ بِأَبِ التَّوَجُّهِ فِي الشُّرُكِ أَوْ كَيْفَ بِلَا عَيْتٍ بِغَيْرِ أَتَابَةِ اللفظِ كلفظِ الْمَلُوعِ الْمَذْكُورِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا فَإِنَّهُ قَبْلَ بَيَانِهِ تَعْرِكَهُ كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مَرَادُهُ أَصْلًا فَبَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ تَعْرِكَهُ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْآيَةُ فَهُوَ جَنْسٌ شَأْنٌ وَلِلْمُشْتَرِكِ وَالْحَقِيقِ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا إِلَى أُخْرَى فَإِنَّ الْحَقِيقَ يُدْرِكُ بِمَجَرَّدِ الطَّلِبِ وَالْمُشْتَرِكِ وَالْمُشْكِلِ بِالتَّامِلِ بَعْدَ الطَّلِبِ بِنِجَالَتِ الْمُجْمَلِ فَإِنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى ثَلَاثَةِ طَلَبَاتٍ الْأَوَّلُ الِاسْتِفْسَارُ عَنْ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلِبُ لِلَا وَصَاتِ بَعْدَهُ ثُمَّ التَّامِلِ لِلتَّعْيِينِ فَهُوَ كَرُجُلٍ غَرِيبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهِ وَوَقَعَ فِي جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ لَا يَوْفَعُ عَلَيْهِ إِلَّا بِالِاسْتِفْسَارِ عَنْ الْأَقَامِ فَفِيهِ مَرَادٌ لَا خَفَاءَ عَلَى الْمُشْكِلِ نَيْتًا بَلْ الْمَفْسُورَ الَّذِي فِيهِ مَرَادٌ لَا ظَهْرَ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلَاثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الشُّبُهَاتُ لِأَنَّهُ لَا يُجُوزُ طَلِبُهُ وَلَا تَعْلَمُ حَقِيقَتُهُ بَاتَى طَلِبُ كَانَ.

ترجمہ

اد مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معنی داخل ہو گئے ہوں۔ اس بنا پر کہ اس کی مراد اس قدر مشتبه ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہوتی ہو بلکہ پہلے تو منکمل کیطرت استفسار کیلئے رجوع کرنا پڑتا ہو پھر طلب کرنا اور پھر اس میں غور کرنا پڑتا ہو۔ ازحام المعنی نام ہے ایک لفظ کے کثیر معنی ہوں اور کوئی ان میں سے راجح المراد نہ ہو جیسا کہ جب بند ہو جائے مشترک میں ترجیح کا باب۔ اور کبھی معانی کا ازدحام لفظ کی عزت کی وجہ سے ہو جاتا ہے۔ جیسے لفظ ملووع جو اللہ تعالیٰ کے قول (وَلَوْ أَنَّ حُلُوعًا هَلُوعًا دَفَلَمَسَهُ الشَّرُّ جَزُوعًا دَفَلَمَسَهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا) میں ہے انسان بہت ہی حریف پیدا کیا گیا ہے جب اسے کوئی برائی پہنچتی ہے تو ہراساں ہو جاتا ہے اور جب کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو روکنے والا بن جاتا ہے۔ پس بیشک وہ (لفظ ملووع) اللہ تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا، اس کی مراد بالکل معلوم نہ تھی پس اس کو اللہ تعالیٰ نے اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ سے بیان فرمایا۔ لہذا مجمل کی تعریف میں لفظ "ما از دحت" جنس ہے پوشترک، حق، مشکل کو شامل ہے۔ پس جب اشتبہ المراد بہ اشتبہا کہا گیا تو سب خارج ہو گئے کیونکہ حقی محض طلب سے اور مشترک و مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں بخلاف مجمل کے کہ وہ کبھی تین طلبات کا محتاج ہوتا ہے اول مجمل سے استفسار کرنا، دوسرے اس کے بعد اوصاف طلب کرنا، تیسرے درجہ میں تعین مراد کیلئے تامل کرنا۔ پس مجمل اس مسافر کی طرح ہے جو وطن سے چلا گیا اور عام لوگوں میں داخل ہو گیا کہ اس سے

و قفیت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ لوگوں سے معلوم نہ کیا جائے۔ لہذا اس میں خفاء مشکل سے زیادہ ہے۔ پس مفستر مجمل کا مقابل ہے جس میں نص کے مقابلے میں ظہور کی زیادتی ہوتی ہے۔ پھر جب تین طلباء کے بعد مجمل جان لیا گیا تو اس سے متشابہ خارج ہو گیا کیونکہ متشابہ میں طلب جائز نہیں ہے اور کسی بھی طلب سے اس کی حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی۔

تشریح **مجلع کا بیان**۔ عربی کا مقولہ "أَجْمَلَ الْأَمْرَ" معاملہ کو مبہم کر دیا، لفظ مجمل اسی سے ماخوذ ہے۔ مجمل کی تعریف ماتن صاحب منار نے ان لفظوں سے بیان کی ہے۔ مجمل وہ ایک کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اُس میں بہت سے معنی جمع ہوں اور اس کی وجہ سے متکلم کی مراد متشبہ ہو گئی ہو۔ اور کلام کا اشتباہ ایسا ہو کہ مراد نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو۔ پہلے متکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر اس کے بعد اُس میں غور و فکر (طلب و تاویل) کرنا پڑے۔ تب مراد کا پتہ چل سکے۔

معانی کا ازدحام۔ شارح فرماتے ہیں کہ کلام میں معانی کے ازدحام کے معنی یہ ہیں کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معنی اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر رائج نہ ہوں۔ اور معانی کا یہ اجتماع مجمل کی حقیقت میں داخل ہے۔

ازدحام کی صورتیں۔ پھر یہ ازدحام بھی حقیقہ ہوتا ہے۔ مثلاً ایک لفظ ہے جس کے متعدد معانی ہیں اور لفظ ان متعدد معانی کے درمیان مشترک ہے اور اس اشتراک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو۔ ازدحام کی دوسری صورت یہ ہے کہ ازدحام تقدیراً ہو۔ جیسے وہ لفظ جو ناموس الاستعمال ہو۔ جیسے لفظ "هَلَوَع" کہ عقلاً اس کے بہت سے معنی ہیں اور چونکہ بہت سے معانی کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے اس لئے گویا معانی کا ازدحام ہو گیا۔

اس تمہید کے بعد آیت "إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا" میں "هَلَوَع" مجمل تھا۔ جس کی مراد معلوم نہیں تھی۔ پھر بعد والی آیت "إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا" دونوں آیتیں "هَلَوَع" کا بیان واقع ہوئیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب انسان کو کوئی ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بیقرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو کوئی سببائی پہنچتی ہے تو وہ سر تا پا بخیل بن جاتا ہے، مال کو روک لیتا ہے، خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتا۔

حاصل یہ نکلا کہ معانی کا ازدحام مجمل کی حقیقت میں داخل ہے اور یہ ازدحام معانی کا حقیقہ ہو یا تقدیراً ہو۔ بعض کا قول یہ ہے کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مجمل کی اصطلاحی تعریف یہ ہے "أَمَّا الْمَجْمَلُ بِالِاشْتِبَاهِ الْمَرَادِ بِالِاشْتِبَاحِ الْإِلَهِ" ان کے نزدیک "ازدحام" فیہ المعانی "کا لفظ مجمل کی تعریف سے خارج ہے۔ مجمل کی اقسام :- مجمل کی مذکورہ بالا دونوں تعریفوں کے لحاظ سے تین قسمیں نکلتی ہیں، ۱۔ لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقہ ہو، ۲۔ لفظ کے غریب اور غیر مانوس الاستعمال ہونے کی بناء پر معانی کا ازدحام تقدیراً ہو۔

(۳۲) کلام کر نیوالا مشکل، لفظ سے اپنی مراد کو مبہم رکھے۔ گو لفظ کے لغوی معنی متعارف ہوں۔

فوائد قیود :- مجمل کی تعریف میں لفظ "ما از دحت فیہ لغائی" کا جہد مذکور ہے۔ یہ جنس کے درجہ میں ہے جس میں خفی، مشکل اور مشترک سب داخل ہیں۔ اور "و شتبه المراد بہ اشتباہاً" بمنزلہ فص کے ہے۔ جس سے یہ تینوں مجمل کی تعریف سے خارج ہو گئے۔ یعنی خفی، مشکل اور مشترک تینوں خارج ہو گئے اس لئے کہ خفی تو صرف طلب سے معلوم ہو جاتا ہے اور مشترک اور مشکل دونوں طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

البتہ مجمل تو اس کے اندر تین طلب پائی جاتی ہیں۔ اول مجمل (بیم کاکسرہ) یعنی مشکل سے دریافت کرنا (۳۲) لفظ کے اوصاف معلوم کرنا (۳۳) مراد کو متعین کرنے کیلئے تامل اور غور و فکر کرنا۔ لہذا مجمل کلام کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پردیسی آدمی کسی جگہ جا کر لوگوں کے ساتھ گھل مل گیا اور دوسری جگہ معلوم بھی نہ ہو تو اس آدمی کا پتہ چلانے کیلئے پہلے اس کے قیام کا پتہ معلوم کیا جائے پھر اس پتہ پر اس کو تلاش کیا جائے پھر اس کے ہم شکل لوگوں میں غور و فکر کیا جائے کہ وہ ان لوگوں میں سے کون سا آدمی ہے جس کی ہم کو تلاش ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ مشکل کے مقابلے میں مجمل کے اندر خفاء زائد ہے اس لئے مجمل اس مفسر کے مقابل ہوگا جس میں بہ نسبت نص کے وضاحت زائد ہوتی ہے۔ پھر تین مرتبہ طلب مذکور کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو اس کی (مجمل کی) تعریف سے متشابہ نکل گیا۔ کیونکہ متشابہ میں طلب کی مخالفت ہے۔ جس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی۔

حاشیہ :- مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہے۔ جبکہ واقع میں ایسا نہیں ہے بلکہ مجمل کے بیان کے بعد اگر بیان شافی نہ ہو تو کلام مجمل استفسار کے بعد طلب اور غور و فکر کا بھی محتاج ہوگا اور مشکل مجمل کا بیان شافی ہے تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہوگا۔ لہذا کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام "بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل" اس وقت ہے جب مشکل مجمل کا بیان غیر شافی ہو۔

وَحُكْمُ إِعْتِقَادِ الْحَقِيقَةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ وَالْتَوَقُّفُ فِيهِ إِلَى أَنْ يَتَكَيَّنَ بِبَيَانِ الْمُجْمَلِ سِوَاءَ
كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَإِنَّ
الصَّلَاةَ فِي اللَّغَةِ الدَّعَاءُ وَلَمْ يُعْلَمْ أَيُّ دَعَاءٍ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنَّهُ
بَيَانٌ شَافِيٌّ مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا أَنْ هَذِهِ الصَّلَاةُ عَلَى أَيِّ مَعَانٍ تَشْمَلُ فَوَجَدْنَاهَا
شَامِلَةً عَلَى الْقِيَامِ وَالْقُعُودِ وَالرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالْقِرَاءَةِ وَالنَّبِيحَاتِ وَالْإِدْكَارِ
فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا عَلَيْنَا أَنْ بَعْضُهَا فَرْضٌ وَبَعْضُهَا وَاجِبٌ وَبَعْضُهَا سُنَّةٌ وَبَعْضُهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ
مُقَسَّرًا بَعْدَ أَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهَكَذَا الرَّكُوعُ مُعْنَاهَا فِي اللَّغَةِ النَّهْزُ وَذَلِكَ غَيْرُ مُسَوِّدٍ
فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ هَاتُوا مِائَةَ عَشْرَ أَمْوَالِكُمْ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِي

الذَّهَبُ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ عَشْرِينَ مِثْقَالًا وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفَضَّةِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مِائَتِي دِينَارٍ هَجْدٌ
هَكَذَا قَالَ فِي بَابِ السَّوَابِ شَرْحُ طَلِبَاتِ الْأَسْبَابِ وَالشَّرْطِ وَالْأَوْصَافِ وَالْعِلَلِ فَعَلِمْنَا أَنَّ
مِلْكَ النَّصَابِ عِلَّةٌ وَحَوْلَانِ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهَكَذَا الْقِيَاسُ۔

ترجمہ

اور مجل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق جو نیک اعتقاد ہو اور اس میں اس قدر توقف ہو کہ مجمل مکمل
کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ وغیرہ۔ برابر ہے کہ بیان شافی ہو جیسے
صلوٰۃ، زکوٰۃ۔ اللہ تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ" کیونکہ صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعا کے ہیں۔
اور معلوم نہیں ہے کہ کون سی دعا مراد ہے۔ پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال مبارک
سے بیان شافی کے ذریعہ ازاں تا آخر بیان شافی فرمادیا۔ پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ صلوٰۃ کون سے معنی پر مشتمل ہے
تو پایا کہ یہ قیام، قعود، رکوع، سجود اور تحریم، قراۃ، تسبیحات اور اذکار کو شامل ہے۔ پس جب ہم نے مائل
کیا تو جان لیا کہ ان افعال میں سے بعض تو فرض ہیں، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ تو صلوٰۃ
مجل ہونے کے بعد مفسر ہو گیا۔ اور اسی طرح زکوٰۃ، اس کے معنی لغت میں نمو کے ہیں اور یہ معنی مراد نہیں ہیں۔

پس انکو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا اپنے قول "صَاوَرًا يَمُوتُ عَشْرًا أَمْوَالِكُمْ حُرْمًا" اپنے اموال پر چالیسواں
حصہ لاؤ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "لَيْسَ مِنَ الذَّهَبِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ عَشْرِينَ مِثْقَالًا" (سوئے پر کچھ
زکوٰۃ) واجب نہیں۔ یہاں تک کہ بیس مثقال کی مقدار کو پہنچ جائے) وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفَضَّةِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ
مِائَتِي دِينَارٍ اور تم پر چاندی میں کچھ واجب نہیں ہے یہاں تک کہ وہ تیرہ درہم کو پہنچ جائے) ایسے ہی سوا تم کی
زکوٰۃ کے باب میں بھی آپ نے فرمایا ہے۔ پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہم نے جانا کہ
ملک نصاب تو علت ہے اور حولان حول (پورے سال کا گذر جانا) اس کی شرط ہے۔ اسی طرح باقی اور قیاس کر لیجئے۔

تشریح

مجل کا شرعی حکم :- اس سے باری تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے اور اس پر جہاں
تک عمل کر نیک اتقان ہے تو اس پر توقف کیا جائے گا حتیٰ کہ مشکلم معنی مجل کی جانب سے
اس کا بیان ظاہر ہو جائے۔ اور مشکلم کی طرف سے یہ بیان کبھی تو بالکل کافی و شافی ہو گا۔
اور کسی قسم کا کوئی خفا نہ کلام میں باقی نہ رہے گا اور کبھی یہ بیان ایسا ہو گا کہ جو شافی نہ ہو۔

اول کی مثال :- باری تعالیٰ کا قول "اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ" میں لفظ صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہیں۔ دونوں
اصل میں مجل تھے۔ اس لئے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں مگر یہ معلوم نہیں کہ یہاں کس قسم کی دعا مراد
ہے۔ لہذا جب ہم نے اس کے متعلق استفسار کیا تو جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کی پوری وضاحت کے
ساتھ تفصیل فرمادی کہ کسی قسم کا کوئی خفا باقی نہیں رہا۔ اس کے بعد ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ، قیام،
قعود، رکوع، سجود، تحریم، قراۃ، تسبیحات اور مختلف اذکار پر مشتمل ہے۔ آپ کے بیان میں ان جملہ امور کی

رعایت موجود ہے۔ اس کے بعد ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ مذکورہ امور میں سے بعض تو صلوٰۃ کے اندر فرض ہیں جیسے قیام، قعود، رکوع اور سجود۔ اور ان میں سے بعض واجب کے درجہ میں ہیں جیسے سورۃ فاتحہ کی تلاوت اور ان میں سے بعض سنت ہیں جیسے رکوع اور سجود کی تسبیحات۔ اور بعض مستحب ہیں جیسے قعدہ اخیرہ میں درود کے بعد والی دعا۔

لہذا لفظ صلوٰۃ جو کہ مجمل تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کے بعد مفہوم ہو گیا۔ شارح کا ایک اعتراض :- صلوٰۃ کی تفسیر جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے ظاہر ہو گئی تو پھر طلب، غور و فکر اور تامل کی کیا حاجت تھی اور ان کی ضرورت نہیں تھی تو بلا وجہ انکو یہاں کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری مثال زکوٰۃ ہے جس کے لغوی معنی اضافہ اور بڑھوتری کے ہیں مگر اس جگہ مطلقاً زیادتی مراد نہیں ہے مگر جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کی پوری وضاحت سے تفصیل بیان فرمادی ہے چنانچہ آپ کا ارشاد ہے "ہاتوا ربع عشر مالکم" تم اپنے مالوں کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں ادا کر دو۔ لہذا معلوم ہوا زکوٰۃ چالیسواں حصہ واجب ہے۔ دوسرا بیان نقد کے سلسلے میں ہے کہ لیس علیک فی الذہب شیء حتی يبلغ عشرين مثقالا و لیس علیک فی الفضة شیء حتی يبلغ مائتی درہم دیر سے اوپر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں ہے یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کی مقدار کو پہنچ جائے، اور تیرے اوپر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دوسو درہم کی مقدار کو پہنچ جائے۔ مطلب یہ ہوا کہ سونے میں بیس مثقال سے کم اور چاندی میں دوسو درہم سے کم مقدار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

سونے چاندی کا نصاب :- مذکورہ حدیث سے سونے پر زکوٰۃ واجب ہونیکا نصاب بیس مثقال اور چاندی پر زکوٰۃ کے واجب ہونے کا نصاب دوسو درہم ہے۔ دوسری حدیث میں مذکور ہے لیس فی اقل من عشرين دینارا صدقۃ و فی عشرين دینارا نصف دینار یعنی بیس دینار سے کم سونے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور جب سونے کی مقدار بیس دینار ہو تو اس پر نصف دینار صدقہ واجب ہے۔ دوسری حدیث آپ نے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو ین کا حاکم بنا کر بھیجا تو ہدایت فرمائی تھی کہ فاذا بلغ الوریق مائتی درہم فخذ منه خمسۃ درہم یعنی جب چاندی دوسو درہم کی مقدار پر ہو تو ان سے پانچ درہم صدقہ وصول کرنا یعنی وہی چالیسواں حصہ درہم میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔

دونوں روایتوں سے زکوٰۃ کی مقدار کا علم ہوا اور ساتھ جانوروں کی زکوٰۃ کے متعلق ارشاد فرمایا :- فی کل اربعین شاة شاة" ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے۔

زکوٰۃ کے اسباب و علل کی تلاش :- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس واضح بیان کے بعد امت نے اس کے اسباب و علل پر غور و فکر کیا تو اول بات یہ معلوم ہوئی۔ مال کا نصاب کی مقدار کا مالک ہونا واجب زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اور ادا زکوٰۃ کا سبب حق تعالیٰ کا حکم ہے یعنی اتوا النہی صلوٰۃ اور ادا زکوٰۃ کیلئے سال

کا گذرنا ہے۔ **نفس زکوٰۃ کی فرضیت** :- تو اس کیلئے زکوٰۃ دینے والے کا عاقل و بالغ ہونا ہے اور آزاد و مسلمان ہونا ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ کے وصول کرنے والے کیلئے ضروری ہے کہ اوسط درجہ کا مال زکوٰۃ میں وصول کرے نہ اعلیٰ درجہ کا مال وصول کرے نہ بالکل ادنیٰ درجہ کا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ فقوٰل زکوٰۃ کی مراد چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے واضح ہو گئی۔ اس لئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔

أَوَّلُ لِكْرِ الْبَيَانِ شَافِيًا كَالْمَرْبُوفِ قَوْلَهُ تَعَدَّ وَحَرَّمَ الرَّبُّ أَوَاقَاتًا مُجْمَلَةً بَيْنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ الْحَنْظَلَةُ بِالشَّعِيرِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالتَّمْرُ بِالْمِلْحِ وَالدَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفَضَّةُ بِالْفَضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدَا بَيْدٍ وَالتَّمْرُ طَلْبَتَا الْأَوْصَافِ لِأَجْلِ هَذَا التَّحْرِيمِ حَتَّى يُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِيَ سِوَى الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ فَعَلَّكَ بَعْضُهُم بِالْقَدَرِ وَالْجَنَسِ وَبَعْضُهُم بِالطَّعْمِ وَالثَّمَنِ وَالْأَقْتِنَاتِ وَالْأَذْخَارِ وَنَوَظَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَقْرِيبًا عَلَى حَسَبِ تَعْلِيلِهِ وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَكُنِ الْبَيَانُ شَافِيًا وَخَرَجَ مِنْ حَيْثُ الْأَجْمَالِ إِلَى حَيْثُ الْأَشْكَالِ وَلِهَذَا قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ يَبَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرَّبِّ لِهَذَا أَقَالُوا۔

ترجمہ

استفسار کرنے کے بعد اگر متکلم کی جانب سے بیان شافی (تسلی بخش) نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول حَرَّمَ الرَّبُّ "میں کلمہ ربوہ ہے۔ اور وہ مجھ سے ہے۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "الحَنْظَلَةُ بِالشَّعِيرِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالتَّمْرُ بِالْمِلْحِ وَالدَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفَضَّةُ بِالْفَضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدَا بَيْدٍ وَالْفَضْلُ رَبُّوہ" (فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر برابر ہاتھ در ہاتھ اور زیادتی سود ہے) پھر ہم نے اس حرمت کی وجہ سے ان مذکورہ اشیاء میں اوصاف معلوم کئے تاکہ ان چھ چیزوں کے علاوہ باقی کی خرید و فروخت کا حال معلوم ہو جائے۔ تو بعض فقہاء حنفیہ نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور بعض شوافع نے کھانے کی چیزوں میں طعم کو، اور قیمت والی چیزوں میں ثمنیت کو علت قرار دیا۔ پھر ان میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی تخریج و تحقیق کردہ علتوں کے تحت جزئیات کے احکام متفرع کئے۔ حاصل کلام مذکورہ وضاحت تسلی بخش نہ ہونے کی وجہ سے کلمہ رَبُّوہ اجمال سے نکل کر اشکال کے مقام میں پہنچ گیا اور اسی بنا پر حضرت عمر فاروقؓ نے حرمت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے رخصت ایسے عالم میں ہو گئے کہ ہمیں ربوہ کے متعلق تسلی بخش وضاحت نہ دے سکے۔ علماء نے ایسا ہی نہ فرمایا ہے۔

تشریح | مجمل کلام کی مراد کلام کے متکلم سے واضح اور ظاہر ہوتی ہے مگر متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے۔

اور کبھی غیر شافی۔ بیان شافی کی مثال زکوٰۃ اور صلوٰۃ کی پہلے تفصیل گزر چکی ہے۔ اب اس جگہ مصنفؒ بیان غیر شافی کو بیان کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا قول "وَحَرَّمَ الرِّبَا" (اللہ نے ربا کو حرام کیا ہے) اس قول میں لفظ "ربا" بھل ہے۔ کیونکہ اس کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ مطلق زیادتی حرام ہے۔ حالانکہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے۔ چنانچہ بیع نفع کے لئے مشروع اس لئے بیع کے ذریعہ جو فضل اور زیادتی حاصل ہوگی وہ حلال ہوگی۔ اس لئے معلوم ہوا کہ فضل حلال بھی ہوتا ہے اور حرام بھی۔ اس لئے حرم الربوا میں جس فضل کو حرام کیا گیا ہے وہ کون سا فضل ہے چونکہ اس فضل کا ہم کو علم نہیں ہے۔ اس لئے حرم الربوا میں جس فضل کو حرام کیا گیا ہے وہ ہمیں معلوم نہیں اس لئے ربا بھل قرار دیا گیا ہے اور اسی کی وضاحت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بیان سے فرمادی ہے۔ چنانچہ فرمایا "الْحُطَّةُ بِالْحُطَّةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بَشَلٍ يَدَا بِنَدٍ وَالْفِضْلُ رِبَا" (فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے برابر برابر ہاتھ در ہاتھ اور فضل ربا ہے)۔

یہ کل چھ چیزیں ہیں۔ ان میں سے جس چیز کو اس کے ہم جنس کے بدلے فروخت کیا جائے تو اول دونوں چیزیں برابر برابر ہوں (۲)، دونوں پر اسی مجلس میں قبضہ ہو۔ گویا اگر کسی جانب میں کوئی جنس زائد ہو تو وہ ربا ہے۔ اور شرعاً حرام ہے۔ حدیث میں جن چھ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ان کا حکم تو معلوم ہو گیا مگر ان کے علاوہ بے شمار چیزیں ہیں ان کا حکم کیا ہوگا حدیث سے معلوم نہیں ہوتا۔

اس لئے باقی چیزوں کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے ان چیزوں سے علت اور سبب کا استخراج کیا تاکہ اس علت کے اشتراک سے دوسری چیزوں کا حکم دریافت کیا جاسکے۔ پس علماء اخلاف کے نزدیک دو چیزیں ہیں۔ اول قدر یعنی مقدار۔ بالفاظ دیگر کیل اور وزن ہے۔ اور دوسری چیز جنس کا اتحاد ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان خرید و فروخت کا معاملہ کیا جا رہا ہے ان میں دیکھا جائے گا کہ دونوں کی جنس ایک ہو۔ اور دونوں کی قدر ایک ہو یعنی ایک ہی جنس کی ہوں اور دونوں کیل سے یا وزن سے خریدی اور فروخت کی جاتی ہیں تو ان دونوں میں فضل ربا ہے۔ اور وہ حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ اور شواہد کے نزدیک خریدی جانے والی چیز اگر از قبیلہ معلوم ہے۔ یعنی کھانے کی چیز ہے تو طہیث علت ہے اور اثمان میں شے ہونا علت ہے۔ یعنی دونوں عوض از قبیلہ معلوم ہیں یا دونوں شے کی قبیل سے ہوں تو ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں۔

لہذا اگر لوہا کو لوہے کے بدلے کی زیادتی سے فروخت کیا جائے تو فضل جائز ہوگا۔

مذہب امام مالک۔ ربا کی حرمت کی علت تقدیر میں ان کا نقدی ہونا ہے یعنی سونے اور چاندی میں ان کا نقدی ہونا ربا کی علت ہے اور ان کے علاوہ میں قوت اور ازخار علت ہے یعنی جن چیزوں کو روزی کے بطور استعمال کیا جاتا ہو۔ اور جن چیزوں کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو ان میں ربا حرام ہے اور ان کے

ماسوا میں ربوہ حسام نہیں ہے۔ پھر ان کے اصول کے مطابق مسائل جو یہ ہیں جو انکی کتابوں میں تفصیل سے مذکور ہیں۔ بہر حال ائمہ حضرات نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر بیان کو شافی نہیں سمجھا اور جہاں تک مجمل کا تعلق ہے تو مجمل کا بیان ہو چکا مگر ان کے نزدیک مشکل ضرور ہو گیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے جدا ہو گئے حالانکہ ربوہ سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ اس سے بھی اندازہ ہوا کہ آپ کا بیان ربوہ سے متعلق غیر شافی ہے۔

وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْفَطَحَ رَجَاءُ مَعْرِفَتِهِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُوجِبُ بَيِّنَةً وَلَا أَصْلًا فَهُوَ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ فَصَحَابٌ كَرَّجُلٌ مَفْقُودٌ عَنْ بَلَدٍ وَالْفَقْمُ أَثَرُهُ وَالْقَصْنَى أَقْرَبُ اسْمًا وَجِدِ اسْمًا۔

ترجمہ

اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جسکی مراد کے سمجھنے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو، اور اس کے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ خفاء کی انتہا پر ہے کہ جس طرح حکم ظہور کے انتہا پر ہے پس ایسا ہی ہو گیا کہ جیسے کوئی شخص اپنے شہر سے غائب ہو گیا اور اس کا نشان جاتا رہا ہو اور اس کے ہم عمر اور ہمسایہ لوگ مر چکے ہوں۔

تشریح

متشابہ کی تعریف :- اصطلاح میں متشابہ اس کلام کو کہتے ہیں جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو اور مراد کے ظاہر ہونے کی کوئی توقع بھی نہ ہو۔ اور انقطاع امید عارضی ہو۔ مثلاً کوئی کلام مجمل تھا اور اسکی مراد کے بیان کرنے سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو یہ ایسا کلام تھا کہ جس کی مراد کے معلوم ہونے کی امید تھی مگر آپ کی وفات کی بناء پر امید منقطع ہو گئی۔

دوسری صورت :- کلام۔ یہ مراد کے معلوم ہونے کی امید ذاتی طور پر منقطع ہو۔ مثال کے طور پر کسی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ یا امید اس لئے منقطع ہو کہ انسان اس کی حقیقت کے سمجھنے سے قاصر ہو جیسے تقدیر کا مسئلہ ہے کہ انسان اس کے سمجھنے سے قاصر اور عاجز ہے تو آپ نے فرمایا "اذا ذكر القدر فاستكثروا" جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم سکوت اختیار کرو۔ حاصل یہ ہے کہ جس کلام کی مراد معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے اس کلام کو متشابہ کہتے ہیں۔ پس متشابہ میں آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جس طرح حکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔

متشابہ کی مثال :- اس آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل مٹ گئے، اس کے ہمسایہ لوگ بھی ختم ہو گئے تو جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جاتی ہے

کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونی کی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ قَبْلَ الْاِصَابَةِ اَيُّ اِعْتِقَادُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهِ حَقٌّ وَاِنَّ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ
يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَاَمَّا بَعْدَ الْقِيَامَةِ فَيَصِيرُ مُكْشَوْفًا لِكُلِّ اَحَدٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی وِهَذَا فِي
حَقِّ الْاِمْتَةِ وَاَمَّا فِي حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُومًا وَاِلَّا تَبَطَّلَ فَاَيْدِي النَّحَاطِبِ وَاِذَا
يَصِيرُ النَّحَاطِبُ بِالْمُهْمَلِ كَالنَّكْبِ بِالزَّيْجِ مَعَ الْعَرَبِي وِهَذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَعَامَّةُ
الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِينَ اَيْضًا يَعْلَمُونَ تَاوِيلَهُ وَمَنْشَأَ الْخِلَافِ قَوْلُهُ تَعَزَّ وَ مَا يَعْلَمُ
تَاوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ اَمَّا بِنَاسِهَا فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوُقُوفُ عَلَى قَوْلِهِ اِلَّا اللّٰهُ
وَقَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ جُمْلَةً مُبْتَدِئَةً لِاَنَّ اللّٰهُ تَعَزَّ جَعَلَ اِتِّبَاعَ الْمُنْتَشَابَةِ حَقًّا
الرَّاسِخِينَ فَيَكُونُ حَقًّا الرَّاسِخِينَ هُوَ التَّسْلِيمُ وَالْاِنْقِيَادُ وَلِقَرَاءَةِ الْبَعْضِ الرَّاسِخُونَ بِدُونِ
الْوَاوِ وَالْبَعْضُ يَقُولُ الرَّاسِخُونَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَوْقِفُ عَلَى قَوْلِهِ اِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ
مَقْطُوعٌ عَلَى قَوْلِهِ اَللّٰهُ وَيَقُولُونَ كَالْمَنْشَأِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى اِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُونَ فِي
الْعِلْمِ وَكَفَى هَذَا نِزَاعًا لَفْظِيًّا لِاَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ الرَّاسِخُونَ تَاوِيلَهُ يُرِيدُ وَنَّ يَعْلَمُونَ تَاوِيلَهُ
الظُّنِّيَّ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُونَ تَاوِيلَهُ يُرِيدُ وَنَّ لَا يَعْلَمُونَ التَّأْوِيلَ الْحَقَّ الَّذِي يَجِبُ
اَنْ يَعْتَقِدَ عَلَيْهِ۔

ترجمہ

اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو۔ یعنی اس بات کا اعتقاد رکھنا کہ اس کلام سے جو مراد باری تعالیٰ کی ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم اس کو قیامت سے پہلے نہیں جان سکتے اور بہر حال قیامت کے بعد تو سبھی کو معلوم ہو جائیگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متشابہ کی مراد کا یقین طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں متشابہ معلوم المراد تھا اور نہ تو خطاب کرنے کا فائدہ ہی باطل ہو جائے گا اور مخاطب (العیاذ باللہ) پہلے کلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا مخاطب لازم آئے گا۔ جیسے کسی آدمی کا عربی شخص کے ساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا اور متشابہ کا معلوم المراد نہ ہونا صراحتاً مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عام معتزلہ نے کہا کہ علماء راسخین فی العلم بھی متشابہ کا مطلب جانتے ہیں۔ اور اس اختلاف کا منشاء ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اس کی تائید کوئی نہیں جانتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ اور راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اللہ پر وقف واجب ہے اور الراسخون فی العلم جملہ مستانفہ ہے اس کا عطف اللہ پر نہیں ہے۔ الا اللہ پر وقف ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی اتباع زائقین کا حصہ قرار دیا ہے۔ لہذا اس کے

مقابلے میں راسخین کا حصہ تسلیم و انقیاد ہی ہو گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک قرارت میں "وہو راسخون" بغیر او کے بھی آیا ہے۔ اور بعض قرارت میں "و یقول الراسخون" بھی ہے۔ لہذا ان قرارتوں کے تقاضے کے مطابق "الراسخون" کا عطف اللہ پر نہیں ہو گا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "الا اللہ" پر وقت نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک "وہو راسخون" کا عطف اللہ پر ہے۔ اور یقولون "وہو راسخون" کا حال ہے۔ پس ان کے نزدیک آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ "الا اللہ والراسخون فی العلم" معنی مشابہات کا مطلب اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور وہ علماء بھی جانتے ہیں جو راسخ فی العلم ہیں۔ یعنی مضبوط علم رکھتے ہیں۔ لیکن ہمارے اور امام شافعی کے نزدیک یہ اختلاف نقلی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ راسخین مشابہات کی تاویل جانتے ہیں۔ انکی مراد تاویل غنی ہے اور جنہوں نے کہا کہ علماء راسخین تاویل نہیں جانتے انکی مراد تاویل حق ہے جس پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔

تشریح متشابہ کا شرعی حکم :- اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی کو سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد کرنا۔ ایسی اللہ تعالیٰ کی جو مراد اس کلام سے ہے وہ حق ہے اور واقعہ کے مطابق ہے اگرچہ اس کا علم ہم کو قیامت سے پہلے نہ ہو سکے گا اور قیامت کے بعد متشابہ کے معنی ہر شخص پر ظاہر ہو ہی جائیں گے۔

اعتقاد سے مراد اجمالی اعتقاد ہے اور معنی کے سمجھ لینے کے بعد تفصیلی اعتقاد ضروری ہو گا۔ مصنف کی ظاہری عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنی معلوم ہونے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ مصنف نے کہا متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو جس کے معنی یہ ہونے کہ صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

شارح کی رائے :- شارح نے فرمایا متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے لئے ہے۔ یعنی امت میں سے کسی امتی کو اس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی اور جہاں تک جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق ہے تو آپ کو متشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اگر آپ کو بھی مراد معلوم نہ ہو تو آپ سے متشابہات کا خطاب ہی بے فائدہ اور باطل ہوتا اور نفوذ باللہ مہمل کلام کے ساتھ حق تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا اور یہ ایسا ہی ہوتا جیسے کسی عربی سے جسکی زبان میں کلام کرنا۔ لہذا نبی سے غیر معلوم المراد کلام کے ساتھ خطاب کرنا باطل ہے۔ تو کلام مخالف کیلئے وہ ہونا چاہئے جو آپ کو معلوم ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ متشابہات سے آپ کو خطاب کیا گیا ہے۔ لہذا آپ کو ان کی مراد معلوم تھی۔

حضرت صدیق اکبر کی تائید :- آپ نے فرمایا "فی کل کتاب سر و سر فی القرآن ہذہ الحروف"۔ ہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن مجید میں راز کی باتیں حروف مقطعات ہیں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم راز داں اسی وقت ہو سکتے ہیں جب ان حروف کے معانی اور مراد سے آپ باخبر ہوں۔ حاصل کلام یہ کہ متشابہات کی مراد عوام الناس، علماء و مجتہدین میں سے کسی کو معلوم نہیں مگر حضور کو ان کے

معانی اور مراد کا علم تھا۔

شواہد اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ علماء راسخین بھی انکی مراد سے واقف ہیں۔ دونوں فریق کے مابین اس اختلاف کا منشاء یہ آیت ہے ”هو الذي اذن لعليك الكتاب“ مفسر آیات حکمت ”ہن ام الكتاب و اخر تشابہات“ فاما الذين في قلوبهم زيغ فيقتبون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله واما انكم تاويله الا الله و الراسخون في العلم يقولون امنابہ۔ ترجمہ ”وہ اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے آپ پر کتاب آمادی ان میں سے بعض حکم آیات ہیں۔ یعنی ان کے معانی بالکل واضح ہیں اور وہ کتاب کی اصل ہیں۔ اور دوسری تشابہ آیات ہیں جن کے معنی متعین نہیں ہیں یا معلوم نہیں ہیں۔ تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے۔ تو وہ تشابہات کی پیروی کرتے ہیں گمراہی پھیلانے کیلئے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور اسکا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے۔ اور علمائے راسخین کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لائے۔“

ہمارے نزدیک اس آیت کے لفظ ”الا اللہ“ پر وقف ہے اور یہ وقف واجب ہے۔ اور قول ”والراسخون في العلم يقولون امنابہ“ یہ مستقل جملہ ہے لفظ ”اللہ“ پر اس کا عطف نہیں ہے۔ لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ تشابہات کی مراد خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور جن کا علم راسخ اور کامل ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے۔ مطلب یہ ہے کہ تشابہات سے جو بھی اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا ہے اس پر ہمارا ایمان ہے۔ اگرچہ اس کی مراد کا ہم کو علم نہیں۔

لفظ ”الا اللہ“ پر وقف کے وجوب اور اس بات کی دلیل کہ علماء راسخین کو ان کا علم نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ جو لوگ تشابہات کی مراد معلوم کرنے اور انکی کھوج لگانے والے ان تشابہات کی اتباع کرنے والے ہیں قرآن نے ان کو زائقین فرمایا ہے یعنی یہ کہ وہ باطل کی جانب مائل ہونے والے ہیں۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔ فاما الذين في قلوبهم زيغ فيقتبون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله۔ پس بہر حال جن کے دلوں میں کجی ہے۔ تو وہ ان آیات کے تشابہات کی کھوج کرتے ہیں تاکہ فتنہ کو تلاش کریں اور حسب منشاء اس کی تاویل کریں۔ اس لئے اس جماعت کے مقابلے میں راسخین کا حصہ تسلیم و انقیاد ہی ہو گا۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب علماء راسخین تشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور اس کو ماہو المراد من اللہ مخصوص کہیں۔ اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ایک قراءت میں ”الراسخون“ بغیر واد کے بھی ہے اور بعض قراءتوں میں ”و يقول الراسخون“ بھی ہے۔ ان دونوں قراءتوں میں ”الراسخون“ کا عطف ”اللہ“ پر نہیں ہو گا اور جب ”اللہ“ پر ہر راسخون کا عطف نہیں تو تشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین فی العلم اللہ کے ساتھ شریک بھی نہ ہوں گے۔ لہذا ثابت ہوا کہ علماء راسخین کو تشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے۔

آخر اصل :- جب مراد صرف اللہ کو معلوم ہے تو سوال ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی انکی مراد معلوم تھی یا نہیں۔ لفظ ”اللہ“ پر وقف کے بموجب کا مطلب تو بہر حال یہی ہے کہ اسکی مراد صرف اللہ کو معلوم ہے

اس کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کی مراد معلوم نہیں ہے۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے جبکہ سابق میں گزربچا ہے کہ تشابہات کی مراد جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ مخاطب کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا۔
جواب :- باری تعالیٰ کا فرمان ”وما یعلم تأویلہ الا اللہ“ کے معنی ہیں ”وما یعلم تأویلہ بِلادون الوحی الا اللہ“۔
 یعنی تشابہات کی مراد وحی کے بغیر خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور حضور کو وحی کے ذریعہ انکی مراد معلوم تھی۔ اس تاویل کے بعد لفظ اللہ کا استشار بھی درست ہوگا۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مراد ہوا وقت ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔
امام شافعی کا قول :- امام شافعی نے فرمایا۔ لفظ اللہ پر وقت نہ کیا جائے گا بلکہ المسلمون فی العلم اللہ پر عطف ہے۔ اور آیت ”یقولون امانا بہ“ الراسخون سے حال واقع ہے اور پوری آیت کا مطلب یہ ہوا کہ تشابہات کی مراد کو کوئی نہیں جانتا سوائے خداوند تعالیٰ کے اور علماء راسخین کے اس حال میں کہ وہ علماء راسخین کہتے ہیں۔ کہ ہم تشابہات پر ایمان لائے یعنی ان سے جو حق تعالیٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا بھی ایمان ہے۔

شرح کی رائے :- صاحب نور الانوار نے فرمایا ہمارے اور شوافع کے مابین جو اختلاف رائے ہے وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں ”الراسخون فی العلم“ تشابہات کی مراد سے واقف نہیں۔ اور شوافع کہتے ہیں علماء راسخین مراد سے واقف ہیں۔
اختلاف کی حقیقت :- مگر یہ اختلاف محض نزاع لفظی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ علماء راسخین ان کی مراد سے واقف ہیں انکی مراد یہ ہے کہ راسخین تشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں کیونکہ حضرات صحابہ اور تابعین نے جو تفاسیر تشابہات کی فرمائی ہیں وہ تمام ظنی ہیں۔ اور اس بات کے شوافع بھی قائل ہیں اور احناف بھی۔ اور جو حضرات کہتے ہیں راسخین تشابہات کی مراد سے واقف نہیں ان کی مراد تشابہات کا علم یقینی ہے جس پر اعتقاد کرنا ضروری ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ ان کا باہمی اختلاف محض نزاع لفظی ہے، حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَايِدٌ إِذَا مَرَّ إِلَى الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَنْ هَبَكَ قُلْتَ إِبْتِلَاءٌ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى صَوْرَتَيْنِ صَوْرَةٌ يَبْتَكَوْنَ بِالْجَهْلِ فَإِبْتِلَاءٌ وَهُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيَسْتَعْلَمُوا بِالتَّعْصِيلِ وَ صَوْرَةٌ هُمْ عُلَمَاءٌ فَإِبْتِلَاءٌ وَهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَ مَسْتَوْدَعَاتِ اسْمِهَا ۖ فَإِنَّمَا سَبَّحَ بَيْنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ لِأَنَّ إِبْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى خِلَافِ مَتْنِهِ وَ عَكْسِ هَوَاهُ فَهَوَاهُ الْجَاهِلُ مَوْلَى التَّعْصِيلِ وَ الْخَوِضِ فَيَبْتَثِلِي بِهِ وَ هُوَ أَعْدَى الْعَالِمِ أَظْلَمُ كُلِّ شَيْءٍ فَيَبْتَثِلِي بِهِ ۖ

تشریح

پھر اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے مذہب کے مطابق تشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ تشابہات کے نازل کرنا فائدہ توقف و تسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اس لئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ جو جہالت میں مبتلا کئے جاتے ہیں۔ پس انکی آزمائش یہ ہے

وہ علم سیکھیں اور حصولِ علم میں مشغول ہوں۔ اور دوسری قسم علماء کی ہے۔ پس انکی آزمائش یہ ہے کہ قرآن مجید کی متشابہات اور اسرار کی تلاش اور فکر میں نہ پڑیں جو ان میں ودیعت رکھی گئی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے جس کو رسول کے سوا کوئی دوسرا سنہیں جانتا۔ کیونکہ ہر ایک کی آزمائش اسکی تمنا کے خلاف اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے۔ پس جاہل کی خواہش تحصیلِ علم اور اس میں غور و خوض کو ترک کرنا ہے۔ لہذا اس کو اس میں آزمایا جاتا ہے۔ اور عالم کی خواہش ہر چیز پر اطلاع پانا ہوتی ہے لہذا اس کو اس کے ترک کرنے سے آزمایا جاتا ہے۔

تشریح شارح نے اس عبارت میں شوافع کی طرف سے پہلے ایک اعتراض نقل فرمایا ہے۔ پھر اخاف کی جانب سے اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض :- اے اخاف جب تمہارے نزدیک راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے تو پھر ان آیات متشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہوا۔ کیونکہ قرآن مجید تو عمل کرنے کے لئے نازل کیا گیا ہے اور عمل علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور جب متشابہات کا علم علماء راسخین کو بھی نہیں ہے تو غیر راسخین کو تو بدرجہ اولیٰ متشابہات کا علم حاصل نہ ہو گا تو پھر متشابہات پر عمل کرنا کیسے ممکن ہو گا اور ان کے نازل کرنا کیا فائدہ کیا ہو گا؟ جواب :- ان آیات متشابہات کو نازل کر کے لوگوں کو تسلیم و رضا پر قائم کرنا اور توقف پر مبتلا کرنا مقصود ہے۔ گویا ان آیات کو نازل کر کے حق تعالیٰ نے امت کی آزمائش کی ہے۔ کیوں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول قسم جاہلوں کی ہے۔ تو انکی آزمائش اس لئے ہے کہ وہ علم حاصل کریں۔

دوسری قسم علماء کی ہے تو انکی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات میں نہ پڑیں اور راز و نیاز کی باتیں معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ کیوں کہ متشابہات قرآن اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز کی باتیں ہیں۔ جن کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا تیسرا کوئی سنہیں جانتا۔

ایک سوال اور اس کا جواب :- جب آپ کے نزدیک اے اخاف علماء راسخین فی العلم کو متشابہات کا علم نہیں تو پھر ان کے نازل کرنا مفاد کیا ہوا کیونکہ قرآن کریم تو عمل کرنے کیلئے اتارا گیا ہے اور جب علم نہیں ہو گا تو ان متشابہات پر عمل کس طرح ممکن ہو سکے گا۔

جواب :- متشابہات کے نازل کرنا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کیا جائے کہ لوگ یہ اعتقاد رکھیں کہ ان سے باری تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم کو انکی مراد کا علم نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسانوں میں ایک نوع جاہلوں کی ہے جن کو حکم دیا گیا کہ وہ شریعت کا علم حاصل کریں اور پھر اس پر عمل کریں۔ دوسری قسم علماء کی ہے کہ وہ اپنے علم کے باوجود متشابہات میں بہو پچ کر اپنے آپ کو سرنگوں کر دیں۔ اور ان کے پوشیدہ راز کے معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ یہ وہ راز ہے جو خالق کائنات اور جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے۔ آزمائش ہر ایک کی اس کی خواہش کے خلاف ہوا کرتی ہے۔ جاہل علم سے بھاگتا ہے لہذا

اسے تحصیل علم کی جانب متوجہ کیا گیا۔ اور عالم کی چاہت ہوتی ہے کہ اس کو ہر چیز کا علم حاصل ہو۔ اس لئے اس کو سہ دانی کے جال میں پھنسنے سے روک دیا گیا۔ اس طرح دونوں کی آزمائش ہو گئی، ہر ایک کو اپنی اپنی حدود میں رکھ کر عمل کرنا چاہئے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابَهُ عَلَى نَوْعَيْنِ نَوْحٌ لَا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ أَصْلًا كَمَا لَمْ تَقْطَعِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ مِثْلُ الْمَحْمَدِ فَإِنَّهَا تَقْطَعُ كُلَّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْإِخْرَافِ فِي التَّكْوِينِ وَلَا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُؤْصَفْ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنَى مَا إِلَّا لِيُفْرَضَ التَّرَكُّيبُ وَنَوْحٌ يَعْلَمُ مَعْنَاهُ لَفْظًا لَكِنْ لَا يَعْلَمُ مَرَادَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ ظَاهِرَهُ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى يَكُ اللَّهُ وَجْهَهُ اللَّهُ وَالرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى وَوَجْهَهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ إِلَى رَجَّتِهَا نَاضِرَةٌ وَأَمْثَالُهَا وَبِشْءٍ هَذَا آيَاتُ الْقَصَفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِي تَحْقِيقِهَا وَتَاوِيلِهَا فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَلْيُطَالِعْ مُشْتَدًّا

ترجمہ

پھر متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم ہی نہیں جیسے سورتوں کے شروع میں مقطعات جیسے الحمد۔ حسمہ کیونکہ مقطعات کا ہر حرف دوسرے سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے۔ اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے۔ کیونکہ کلام عرب میں یہ کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے سوا ترکیب کے۔ اور دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ لغت سے تو معنی معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ ظاہری معنی حکم کے مخالف ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ کے یہ اقوال یَا یَا یَا وَجْهَهُ اللَّهُ وَالرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى۔ دوجہ یَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ إِلَى رَجَّتِهَا نَاضِرَةٌ اور ان جیسی دوسری مثالیں، ان کا آیات صفات نام رکھا جاتا ہے۔ اور حتم انکی تحقیق اور تاویل میں طویل گفتگو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں کی ہے وہاں اس کا مطالعہ کر لیجئے۔

تشریح

متشابہ کے اقسام :- اصولی طور پر متشابہات دو نوع کے ہیں۔ قسم اول وہ متشابہ ہیں جن کے معنی بالکل معلوم ہی نہ ہوں۔ لغوی معنی ہوں یا مرادی معنی کوئی بھی معلوم نہ ہوں۔ جیسے حروف مقطعات جو بعض سورتوں کے شروع میں موجود ہیں۔ جیسے فیم، ییس، ن وغیرہ وہ حروف ہیں کہ ان کے لغوی اور مرادی کوئی بھی معنی امت کو معلوم نہیں ہیں۔

حروف مقطعات کی وجہ تسمیہ :- ان حروف کو مقطعات اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ان کو کاٹ کاٹ کر الگ الگ پڑھا جاتا ہے۔ اگرچہ کتابت میں سب کو ملا کر ہی لکھا جاتا ہے۔ ان کے معنی کے معلوم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عرب میں ان کلمات کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب کی جاسکے اس مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔

دوسری قسم :- متشابہات کے لغوی معنی معلوم ہوں مگر حق تعالیٰ کی مراد معلوم نہ ہو کیونکہ متشابہ کے ظاہری

معنی محکم کے خلاف ہیں جیسے یٰۤاَللّٰہُ (اللہ کا ہاتھ) وَجْہُ اللّٰہِ (اللہ کا چہرہ) الرَّحْمٰنُ عَلُو الْعَرْشِ اَسْتَوٰی (رحمن عرش نشین ہو گیا۔ وجہ یٰۤاَللّٰہُ نَاضِیۃٌ اِلٰی سَیِّدِہَا نَاطِلَہُ) دیکھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کو دیکھ رہے ہوں گے۔ ان آیتوں میں لفظ ید۔ وجہ۔ استوی کے لغوی معنی ہاتھ، چہرہ اور بیٹھنے کے ہیں۔ مگر ان سے باری تعالیٰ کی کیا مراد ہے معلوم نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں۔ اس لئے کہ آیت لیس کثرتی (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے) اس بارے میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے معلوم ہوا ان آیات میں انسان کے چہرہ کی طرح اللہ تعالیٰ کا چہرہ یا ہاتھ، اور انسان کے بیٹھنے کی طرح اس کا بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ کی مراد اس سے کچھ اور ہی ہے۔ جس کا قطعی علم صرف حق تعالیٰ شانہ کو ہے ہم کو اس کا یقینی علم حاصل نہیں ہے۔

شارح کی رائے یہ ہے کہ ان آیات کو آیات صفات کہا جاتا ہے اور ان آیات صفات کی تحقیق و تفسیر و ادیل انکی مشہور کتاب تفسیر احمدی میں مفصل مذکور ہے۔

وَلَمَّا فَرَّغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ اَقْسَامِ التَّقْسِیْمِ الثَّانِیِ شَرَّحَ فِی بَیَانِ اَقْسَامِ التَّقْسِیْمِ الثَّالِثِ فَقَالَ اَمَّا الْحَقِیْقَةُ فَاسَمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اَسْمًا یَدُلُّہٗ مَا وَضَعَ لَہٗ فَاَللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجَنْسِ یَتَنَاوَلُ الْمُتَعَمِّلُ وَالْمَجَازُ وَغَیْرُہُمَا وَقَوْلُہٗ اَسْمًا یَدُلُّہٗ مَا وَضَعَ لَہٗ فَصَلُّ یُخْرِجُہُمَا وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعْلِیْقُہٗ لِلْمَعْنٰی بِحَیْثُ یَدُلُّ عَلَیْہِ مِنْ غَیْرِ قَرِیْنَتٍ فَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ التَّعْلِیْقُ مِنْ جِہَتٍ وَاضِعُ اللِّغَةِ فَوَضَعَ لَغَوِیًّا وَاِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضَعَ شَرْعِیًّا وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ فَوَضَعَ عَرَفِیًّا خَاصًّا وَالْاَفَوْضَلُ عَرَفِیٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ فِی الْحَقِیْقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بَشِیْءٍ مِنَ الْاَوْضَاعِ الْمَنْعُورَةِ وَفِی الْمَجَازِ عَدَمُ مُلَاقَاۃِہُمَا فِی الْحَقِیْقَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَقَدْ یُوصَفُ بِہُمَا الْمَعْنٰی وَالْاِسْتِعْمَالُ اِمَّا تَجَاسُّرًا اَوْ عَلٰی اَنْتَہٰی مِنْ خَطَاۃِ الْعَوَامِ۔

ترجمہ

اور مصنف جب تقسیم ثانی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو تقسیم ثالث کا بیان شروع فرمایا چنانچہ فرمایا "حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا موضوع لہ مراد ہو۔ پس لفظ" جنس کے درجہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے۔ اور اس کا قول اُس یدلہ ما وضع لہ" فصل ہے۔ ان دونوں کو حقیقت سے خارج کر دیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو کسی معنی کیلئے متعین کر دینا اس طور پر کہ وہ لفظ ان معنی پر کسی قرینہ کی ضرورت کے بغیر دلالت کرے۔ پس اگر تعین واضح لغت کی طرف سے ہے تو وضع لغوی کہلاتا ہے اور اگر شارح کی طرف سے ہے تو وضع شرعی اور اگر تعین کسی خاص جماعت کی طرف سے ہے تو وضع عرفی خاص کہا جاتا ہے ورنہ وضع عرفی عام کہا جائے گا۔ الغرض حقیقت میں ان مختلف وضعوں میں کسی ایک وضع کا اعتبار کیا

گیا ہے۔ اور مجاز میں اس کے عدم کا۔ پس یہ دونوں درحقیقت الفاظ کے عوارض ہیں اور کبھی کبھی معانی اور استعمال بھی ان کے ساتھ متصف ہو جاتے ہیں مجازاً یا عوام الناس کی غلطیوں سے۔

تشریح مصنف تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام کے بیان سے فراغت کے بعد تیسری تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرتے ہیں۔ اس تیسری تقسیم کے تحت بھی چار ہی قسمیں ہیں۔
۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ۔

بہر حال حقیقت۔ بروزن فعلیتہ ہے۔ حق بحق حق سے اخذ کیا گیا ہے۔ حق بمعنی ثابت۔ حقیقت صفت اور اللفظ اس کا موصوف ہے۔ یعنی اللفظہ المحقیقہ۔ اس لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی جانب نقل کیا گیا ہے۔ جو لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔ اس کو حقیقت اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ بر ثابت ہے اور ہر ادھر تجاوز نہیں کیا۔

تشریح کے نزدیک حقیقت کی تعریف۔ حقیقت اس لفظ کو کہتے ہیں جس کو بول کر اس کے معنی موضوع لہ مراد لئے جائیں۔

تعریف میں لفظ آرید بھی مذکور ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ استعمال حقیقت و مجاز کیلئے شرط ہے کیونکہ لفظ وضع کے بعد استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے نہ مجاز ہے۔ اور استعمال کے بعد اگر لفظ اپنے موضوع لہ میں مستقل ہے تو حقیقت ہے۔ غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہے۔

تعریف میں لفظ کا لفظ بمنزلہ جنس ہے جو مہمل، مجاز اور جس میں استعمال کیا جائے یعنی مستقل فیہ سب کو شامل ہے اور آرید بہ ما وضع لہ بمنزلہ فصل ہے۔ جس سے مہمل اور مجاز دونوں خارج ہو گئے کیونکہ مہمل معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز میں معنی موضوع لہ مراد نہیں ہوتے بلکہ لفظ کو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ لہذا آرید بہ ما وضع لہ کی قید سے دونوں کے دونوں حقیقت سے خارج ہو گئے۔ وضع کے معنی یہ ہیں کہ لفظ کو کسی ایسے معنی کیلئے متعین کرنا کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو بلا کسی قرینہ کے وہ معنی سمجھ میں آجائیں، قرینہ کے دلالت کرنے کی حاجت نہ ہو۔

وضع کے اقسام۔ پھر وضع کی چار قسمیں ہیں ۱۔ وضع لغوی ۲۔ وضع شرعی ۳۔ وضع عرفی خاص ۴۔ وضع عرفی عام۔ کیونکہ لفظ میں معنی کی تعیین باتو وضع لغت کی جانب سے ہو گے یا وضع شرع کی جانب سے یا کسی عموماً طائفہ کی جانب سے ہوگی۔ یا لفظ کے معنی کی تعیین عوام الناس کی جانب سے ہوگی۔ اول وضع کو وضع لغوی کہا جاتا ہے۔ جیسے لفظ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے۔

دوسرے کی مثال لفظ صلوة ہے جس کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ کیلئے وضع کیا ہے۔ اور تیسرے کا نام وضع عرفی خاص ہے۔ جیسے نماز کی اصطلاح میں لفظ فعل اور اسم اور حرف وغیرہ۔ اور چوتھی قسم کا نام وضع عرفی عام ہے۔ جیسے لفظ دابہ کی دلالت چار پیروں والے جانور کیلئے کی گئی ہے۔

کیا یہ ضروری ہے کہ لفظ مذکورہ چاروں وصفوں کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ شارح نے کہا چاروں اوصاف کیلئے لفظ کا وضع کیا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف ایک وضع کا پایا جانا کافی ہے۔ اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو اس میں وضع کا نہ ہونا ضروری ہے۔ معنی مجازی کیلئے یہ کافی ہے کہ وہ کسی ایک وضع کیلئے موضوع نہ ہو۔ ایسا نہیں ہے کہ لفظ اگر چاروں وصفوں کیلئے وضع نہ کیا گیا ہو تو وہ مجاز ہو گا۔ جیسے لفظ صلوة بمعنی دعا و حقیقت لغویہ ہے۔ اور جب اس سے مخصوص ارکان کے معنی مراد لئے جائیں گے تو وہ مجاز لغوی ہو گا جبکہ شریعت والوں کے یہاں یہ لفظ صلوة ارکان مخصوصہ کیلئے حقیقت شرعی ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے۔ اہل لغت صلوة کے معنی ارکان مخصوصہ کے لئے مجاز صرف اسوجہ سے کہتے ہیں کہ ان معنی کیلئے اہل لغت نے اس کو وضع نہیں کیا ہے اگرچہ اہل شرع نے اس کو ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا ہے۔ معلوم ہوا مجاز ہونے کے لئے کسی ایک وضع کے لحاظ سے موضوع نہ ہونا کافی ہے چاروں وصفوں سے وضع نہ کیا جانا ضروری نہیں ہے۔

حقیقت و مجاز لفظ کی صفت ہیں :- مجاز اور حقیقت دونوں لفظ کی صفت بنتے ہیں اور الفاظ ان کے ساتھ متصف ہوتے معنی موصوف بنتے ہیں۔ اس وجہ سے محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ لفظ اپنے معنی میں حقیقت ہے۔ یہ لفظ اپنے معنی میں مجازی ہے۔

وقد یوصف بہما اللفظ اور کبھی ان دونوں معنی حقیقت و مجاز کے ساتھ معنی اور استعمال دونوں متصف ہوتے ہیں معنی معنی اور استعمال معنی دونوں ہی کو حقیقت و مجاز کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے یہ عوام الناس کی غلطی سے ہوتا ہے یا پھر مجاز ایسا کیا جاتا ہے۔

وَحَكْمُهُمَا وُجُودُ مَا وَضِعَ لَهُ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ تَجَمُّعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامُّ جَمِيعًا
وَإِنْ قَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْمُوا الْقَوْلُ تَعَالَى تَعَالَى لَا تَقْرَأُوا الْقَوْلُ تَعَالَى خَاصًّا بِاعْتِبَارِ
الْفِعْلِ وَهُوَ الرُّكُوعُ وَالزَّانَاوُ عَامًّا بِاعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُوَ الْمَكَلُوفُونَ

ترجمہ

اور حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اس کا موضوع لفظ پایا جائے خواہ خاص ہو یا عام ہو کیونکہ حقیقت خاص اور عام دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول یا ایہا الذین آمنوا اسماؤا کو داسے ایمان والوں کو رکوع اور اللہ تعالیٰ کا قول ولا تقربوا الزانی اور تم زنا کے قریب مت جاؤ، فعل کے اعتبار سے خاص ہیں اور وہ پہلی آیت میں رکوع ہے اور دوسری میں زنا ہے اور فاعل کے اعتبار سے عام ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو شریعت کے مکلف ہیں۔

تشریح حقیقت کا حکم :- ما وضع له یعنی معنی موضوع لفظ کا موجود ہونا۔ یعنی موضوع لفظ خاص ہو یا عام ہوں۔ کیوں کہ حقیقت دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے معنی حقیقی معنی خاص بھی ہوتے

ہیں۔ اور عام معنی بھی حقیقت ہو سکتے ہیں ان میں باہم کوئی منافات نہیں ہے۔
 معنی کے خاص اور عام ہونے کی دلیل :- شارح نے اس کے ثبوت میں آیت **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**
اَلْكُفْرَ اَكْبَرُ پیش کیا ہے۔ دوسری آیت **وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَةَ** کو ذکر کیا ہے۔ دونوں فعل کے اعتبار سے خاص ہیں۔ پہلی آیت
 رکوع کے معنی میں خاص ہے۔ اور دوسری آیت زنا کے معنی میں خاص ہے۔ اور فاعل کے لحاظ سے عام ہے۔ یعنی مسلمانوں
 میں جو لوگ افعال کے مکلف ہیں وہ تمام کے تمام ان کے مخاطب اور مکلف ہیں۔ رکوع کے حقیقی معنی **اَلْاِخْتِلَافُ** اور جھگڑنے کے
 ہیں۔ اور زنا کے معنی حقیقی ایک فرج کا دوسری فرج میں داخل کرنا ہے۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ فَإِسْمٌ لِمَا أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضِعَ لَهُ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا أَيْ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُسْرِدَ
 بِهِ غَيْرُ مَا وَضِعَ لَهُ لِأَجْلِ مَنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَغَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَاحْتِرَازًا
 بِهِ عَنْ مِثْلِ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْأَمْرِ فِي السَّمَاءِ وَمَا لَا مَنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَهِيَ الْهَزْلُ فَإِنَّهُ
 وَإِنْ أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضِعَ لَهُ لَكِنَّهُ لَا مَنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَكِنْ يُدْكَرُ قَيْدٌ كَوْنُهُ عِنْدَ قِيَامِ
 قَرِيبَةٍ لِأَنَّ الْغَرَضَ هَهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسَبِ إِسْرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَنَبَّهَ بِهِ وَالْقَرِيبَةُ
 إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا لِأَجْلِ فَهَكَمَ السَّامِعُ وَهُوَ أَمْرٌ مَّا اِسْرِدَ عَلَى أَنَّهُ سَيَأْتِي ذِكْرُهَا
 فِي الْآخِرِ يَحْتَسِبُ الْمَجَازُ بِنَا.

ترجمہ

اور سہر حال مجاز وہ لفظ ہے جس سے اس کا غیر موضوع لے لئے معنی مراد ہو اس مناسبت کی وجہ سے
 جو ان دونوں میں پائی جاتی ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے غیر موضوع

لے مراد لیا جائے۔ موضوع لے اور غیر موضوع لے کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے۔ اور مناسبت کی قید سے مثلاً لفظ **اِزْنِ**
 بول کر **السَّمَاءِ** مراد لیں جس میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ احتراز کیا گیا ہے نیز اس قید سے ہزل کیونکہ ہزل میں اگرچہ
 لفظ سے غیر موضوع لے لئے مراد لیا جاتا ہے مگر کوئی مناسبت اصلی معنی اور ہزل کے معنی میں نہیں ہوتی۔ مگر مصنف
 نے مجاز کی تعریف میں عند قیام قریبہ کی قید نہیں لگائی۔ اس لئے کہ مصنف کی عرض اس جگہ متکلم کے ارادے
 کے اعتبار سے مجاز کا بیان مقصود ہے اور یہ مقصد مصنف کے مذکورہ بیان سے پورا ہو جاتا ہے اور قریبہ کی ضرورت ملح
 کے سمجھنے کیلئے ہوتی ہے اور یہ زائد چیز ہے۔ اس کے علاوہ اس کا بیان مجاز کی آخری بحث میں آ جائے گا۔

مجاز کی تعریف :- ماقن نے فرمایا مجاز اس لفظ کا نام ہے جسکو بول کر غیر موضوع لے
 معنی کا ارادہ کیا جائے مگر شرط یہ ہے کہ معنی موضوع لے اور ان معنی کے درمیان جن معنی
 میں لفظ کو استعمال کیا گیا ہے کوئی مناسبت موجود ہو۔ لاجل مناسبت کی قید سے احتراز
 کرنا مقصود ہے اُن معنی سے جن میں اور حقیقی معنی میں کوئی مناسبت نہ ہو۔

تشریح

وضع کیا گیا ہے اور شرع میں ارکان مخصوص کیے، یعنی لفظ (الصلوة) بحیث لغت کے دعار کے معنی میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر صادق آتا ہے۔ یہ معنی اس کے موضوع لہ ہیں اور لفظ (الصلوة) ارکان مخصوص پر مجاز ہے کیونکہ یہ غیر موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ جملہ میں غیر موضوع لہ ہے۔ اور لفظ (الصلوة) دعار کے معنی میں مجاز ہے کیونکہ دعار اس کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ ان معنی کیلئے مطلقاً وضع نہیں کیا گیا۔ اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ جن معنی کے لئے استعارہ کیا گیا ہے اس کا ثبوت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی خاص اور عام ہونے میں مجاز حقیقت کی طرح ہے اور مجاز کے عام ہونیکا مطلب یہ نہیں ہے کہ مجاز اپنے تمام ملاقات کو ایک وقت میں شامل ہو یا اس طور کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، محل، اور وہ چیز جس کا وجود اس پر موقوف ہے اور وہ امر جس کی طرف لوٹا کر اسی طرح اس کا لازم، ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سارے امور ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ بلکہ مجاز کے عام ہونیکا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے لفظ صانع سے وہ تمام اشیاء مراد ہوں گی جو اس میں داخل ہوتی ہیں پس ایسا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

تشریح

واما ألمعاجزۃ الخ۔ اور بہر حال مجاز بالزیادۃ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شیء" اس کے مانند کوئی شے نہیں ہے، یہ عبارت ایک اعتراضی مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف مجاز بالزیادۃ کو شامل نہیں ہے کیوں کہ آیت میں مذکورہ لفظ "شے" سے کوئی چیز مراد نہیں ہے۔ موضوع لہ مراد ہے نہ غیر موضوع لہ مراد ہے۔ پس جب کاف سے معنی غیر موضوع لہ مراد نہیں تو مجاز نہیں۔ حالانکہ مجاز بالزیادۃ کو سب نے مجاز تسلیم کیا ہے اس لئے اعتراض وارد ہوا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو شامل نہیں۔ فیصدی علیہ ایضاً الخ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ مجاز بالزیادۃ پر صادق آتا ہے کہ اس سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "لیس کمثلہ شیء" میں کاف سے ان معنی کا ارادہ نہیں کیا گیا جن کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے کیونکہ کاف کو تشبیہ کیلئے وضع کیا گیا ہے گویا تشبیہ کے معنی اس کے موضوع لہ ہیں۔ تاکید اور زیادتی کے لئے کاف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ لہذا مجاز بالزیادۃ مجاز کی تعریف میں داخل ہے۔

سوال :- سوال یہ ہے کہ مجاز بالزیادۃ مجازی معنی ہیں تو اس کے معنی حقیقی بمعنی تشبیہ کے معنی کے درمیان اتصال ہونا چاہئے جبکہ تشبیہ اور تاکید کے درمیان کوئی اتصال نہیں پایا جاتا۔
لکن لابد فی تعریف الحقیقۃ الخ۔ شارح نے کہا حقیقت و مجاز دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید کا افا کرنا ضروری تھا۔ یعنی یہ کہنا چاہئے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ اس کے موضوع لہ ہیں۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے غیر موضوع لہ معنی میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ معنی اس کے موضوع لہ نہیں ہیں۔ کیونکہ حیثیت کی قید کے بغیر دونوں تعریفیں جامع اور مانع نہ رہیں گی۔

جاتی ہیں۔ اس ایک علاقہ کو نوع اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ علاقہ تو حال و محل کا ہے اور محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے۔ اب آئندہ جو چیزیں بھی حال بنیں گی وہ اس حکم میں داخل ہوں گی۔ یہی مجاز کے عام ہونے کا مطلب ہے۔ یعنی اس نوع کے تمام افراد کو شامل ہونا۔ اور یہ عموم ہمارے نزدیک درست ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ يَصْهَرُ بِالْبَيِّنَاتِ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَدُّهَا الْحَقِيقَةِ وَ
الضَّرُورَةُ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى مَا وَفَّرْتُمْ بِإِثْبَاتِ الْخُصُوصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُومُ وَإِنَّا نَقُولُ إِنَّ
عُمُومَ الْحَقِيقَةِ لَمْ يَكُنْ لِكُونِهَا حَقِيقَةً بَلْ لِدَلَالَتِهَا أَنَّهَا عَلَى تِلْكَ كَمَا لَا لَفٍ وَالْإِلَامُ فِي الْمَعْرُوفِ
الْغَيْرِ الْمَعْرُوفِ وَتَوْحُّدِ الْمَكْرُوفِ فِي سِيَاقِ النِّفْيِ وَضَرْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكُونِ الصِّغَةِ صِفَةً
جَمْعٍ أَوْ كَوْنِ الْمَعْنَى مَعْنَى الْجَمْعِ فَإِذَا وَجَدْتُمْ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ فِي الْمَجَازِ يَكُونُ الْيَضَاءُ
عَامًّا إِذَا لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُومِ أَوْ كَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ وَكَيْفَ يَقَالُ إِنَّ
ضَرُورِيَّ وَقَدْ كَثُرَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى مُنْزَعٌ عَنِ الضَّرُورَةِ لَا يَقَالُ
إِنَّ الْمُقْتَضَى وَاقِعٌ فِي الْقُرْآنِ كَثِيرًا مَعَ أَنَّ ضَرُورِيَّ بِالْإِتْفَاقِ بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ لَا تَأْتِي نَقُولُ إِنَّ
مِنْ أَقْسَامِ الْأَسْتِدْلَالِ فِي الضَّرُورَةِ ثَلَاثَةٌ مَرَجِعٌ إِلَى الْمُسْتَدِلِّ لَا إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَجَازِ مِنْ
أَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَكَانَتْ الضَّرُورَةُ رَاجِعَةً إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُتَكَلِّمُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى
مُنْزَعٌ عَنْهَا هَكَذَا قَالُوا وَإِنْ نَصَّحْتُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يُلْفِظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ
لِرِعَايَةِ بَلَاغَاتٍ وَمَنَاسِبَاتٍ لَمْ تَكُنْ فِي الْحَقِيقَةِ وَكَثُرَتْ ضَرُورِيٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ بِمَعْنَى
أَنَّ السَّامِعَ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَصَوِّرَ أَوْ لَا إِلَى الْحَقِيقَةِ فَإِذَا لَمْ يَسْتَقِمَّ حُكْمُهَا عَلَيْهَا فَحِينَئِذٍ
يَصُورُهَا إِلَى الْمَجَازِ -

ترجمہ

اور امام شافعی نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہوتا کیونکہ وہ ضروری ہے۔ کلام میں مجاز کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے جبکہ حقیقت متعذر ہو۔ اور ضرورت مقدر ہوتی ضرورت کے مطابق۔ اور ضرورت خصوص کے ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم ثابت نہ ہو گا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ حقیقت ہے بلکہ ان معنی حقیقی پر دلالت کرنیوالی چیزیں ہوتی ہیں جو لفظ سے زائد ہوتی ہیں جیسے صیغہ مفرد میں الف لام غیر عہد کا داخل ہونا، ایسے ہی نکرہ کا لفظی کے تحت داخل ہونا، یا اس لفظ کا کوئی اب اوصاف لایا جائے جو عام ہو یا یہ صیغہ جمع کا ہو یا اس لفظ کے معنی جمع کے ہوں۔ جب یہ علامتیں اور ولاتیں لفظ مجاز میں پائی جائیں تو مجاز بھی عام ہو جائے گا کیونکہ حقیقت کیلئے عام ہونا کوئی شرط نہیں ہے اور نہ یہ شرط ہے کہ مجاز عموم سے مانع ہو۔ اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مجاز ضروری

ہے۔ حالانکہ یہ کتاب اللہ میں بکثرت وارد ہے اور باری تعالیٰ ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ یہاں پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مقتضائے نص قرآن کریم میں بکثرت واقع ہے باوجودیکہ ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضی استدلال کے اقسام میں سے ہے۔ پس وہاں پر ضرورت استدلال کرنے والے کی طرف لومنی ہے۔ متکلم کی طرف نہیں راجع ہوتی۔ اور مجاز لفظ کی قسموں میں سے ہے۔ پس اگر یہ ضروری ہونا تو ضرورت متکلم کی طرف راجع ہوتی۔ اور متکلم اللہ تعالیٰ ہے جو ضرورت سے پاک ہے۔ حضرات علمائے ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور انصاف کی بات تو یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے بلاغت و خاص مناسبت کی رعایت کرنے کی وجہ سے مجاز کا حکم کرتا ہے۔ جو مناسبت اور بلاغت کی حقیقت میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن سامع اور مخاطب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت پر محمول کرے۔ جب حقیقت پر محمول کرنا ٹھیک نہ ہو تب مجاز پر حمل کرے۔

تشریح

امام شافعیؒ کا اختلاف :- امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مجاز میں عموم نہیں پایا جاتا اس لئے کہ لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب کسی مجبوری اور ضرورت سے رجوع کیا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدور ہوتی ہے اور یہ ضرورت لفظ کے معنی خاص سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عموم کے جمیع افراد کو شامل ہونا ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدور مانی جاتی ہے۔

احناف کا قول :- ہم کہتے ہیں کہ حقیقت میں مذکورہ عمومیت نوعیہ کو لازم ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ غنی اس کی حقیقت ہے ورنہ لازم آتا کہ ہر حقیقت عام ہوتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، حقیقت خاص ہوتی ہے۔ بلکہ حقیقت کے عام ہونے میں ایک دلالت ہوتی ہے جو حقیقت سے زائد ہوتی ہے۔

وہ علامتیں جو عموم پر دلالت کرتی ہیں وہ یہ ہیں ۱۔ اسم نکرہ پر الف لام کا داخل ہونا ۲۔ نکرہ کا تحت النفی داخل ہونا ۳۔ صیغہ میں کوئی وصف ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے ۴۔ صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا ۵۔ صیغہ میں جمعیت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ وہ اگرچہ لفظوں میں مفرد ہی کیوں نہ ہو۔

لہذا کسی لفظ میں جب مذکورہ علامتیں پائی جائیں گی تو ان علامتوں کی وجہ سے اس لفظ کے مجازی معنی میں عمومیت پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت عموم کیلئے شرط نہیں۔ اور نہ ہی مجاز عموم سے مانع بنتا ہے۔ گویا معنی عام کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا مشروط نہیں اور نہ ہی مجازی ہونا عموم سے مانع ہے۔ بلکہ مذکورہ بالا پانچوں علامتوں میں سے جب کوئی علامت پائی جائے گی تو وہاں عموم پایا جائے گا لفظ کے معنی خواہ حقیقی ہوں یا مجازی ہوں۔ مزید بڑھ کر شارح نے کہا ”کیف یقال انہ ضروری“ امام شافعیؒ یہ کیسے کہتے ہیں مجاز تو ضرورت کے تحت استعمال کیا جاتا ہے۔ جبکہ ضرورت عاجز ہونیکی علامت ہے۔ اور حق تعالیٰ کی کتاب میں بھی اس کا استعمال بکثرت موجود ہے۔ اور یہ تسلیم شدہ ہے کہ باری تعالیٰ ہر ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ جیسے حق تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ میں فرمایا ”لاطفی لہما، جعلا فیہما لہما ربہ“ جب پانی نے سرکشی

کی توہم نے تم کو کشتی میں سوار کر دیا، اس جگہ لفظ طغی اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ طغی کے معنی مجازی مراد ہیں۔ جب پانی کثیر ہو گیا تو ہم نے نوح اور انکی قوم کو کشتی میں سوار ہونیکا حکم دیدیا۔

اسی طرح حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصہ میں "فوجدنا فیہا جلا منا ایویدا ان ینقض" فاقامہ مذکور ہے۔ جبکہ جدار دیوار، میزوی رواج چیز ہے اس کے اندر نہ جس حرکت ہے نہ ارادہ کی کوئی چیز۔ مگر قرآن نے "یرید ان ینقض" فرمایا ہے کہ دیوار کے ٹوٹنے کا ارادہ کر لیا۔ دیوار تو حوادث زمانہ اور مرور زمانہ سے جو بوسیدہ ہو کر گرنے کے قریب ہو گئی تھی۔ حاصل یہ کہ ارادہ نقض کی نسبت جدار کی جانب حقیقی نہیں ہے بلکہ مجازی ہے۔ معلوم ہوا مجاز کا استعمال خود کلام اللہ میں موجود ہے پھر مجاز اور ضرورت کے کیا معنی بلکہ یہ تو صفت ہے اور قادر الکلامی کی علامت، اور نقض فی الکلام کی لسانی کہ موقع محل کی نزاکت کے لحاظ سے لفظ میں پرتاثر معنی کا استعمال کیا جائے۔

لا یتقال لہ اے اخات تم نے مجاز کو ضروری ہونے سے خارج کرنے کے لئے کہا۔ مجاز کا استعمال قرآن مجید میں بکثرت موجود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورت ثابت نہیں۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ ضرورت اور محذوری سے پاک ہیں۔ اس پر نقض وارد ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں اقتضاء النص کا بھی بکثرت استعمال کیا گیا ہے اور اقتضاء النص کا ضروری ہونا سب اس لئے ہیں کہ مقتضائے نص کو ضرورت سے ہی مقدر مانا جاتا ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ کا فرمان ہے فخرم ربکم بما کہس تم ایک غلام کو آزاد کرو۔ اس آیت میں کفارہ ظہار کا حکم ہے اور رقبہ عام ہے ملوک اور غیر ملوک کو۔ کفارہ میں مظاہر اپنی ملکیت سے آزاد کر سکتا ہے۔ اس ضرورت سے اس مقام پر رقبہ کے بعد ملوک کا لفظ مقدر مانا جائیگا اور کہا جائے گا کہ کفارہ ظہار میں مظاہر اپنا ملوک غلام آزاد کرے۔ ثابت ہو گیا کہ اقتضاء ضرورت سے ثابت ہے اور قرآن میں مذکور ہے۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ کلام خداوندی میں ضرورت کا کوئی موقع نہیں ہے۔ المجواب۔ شارح نے اعتراض نقل کرنے کے بعد لا نا قول اللہ سے اس اشکال کو دفع کیا ہے۔ فرمایا۔ مقتضائے نص کا تعلق استدلال سے ہے تو مقتضائے نص استدلال کی اقسام میں سے ہوا۔ اس لئے جو استدلال کرے گا ضرورت اس کو پیش آئے گی نہ کہ شکم کو۔ اور استدلال کر نیوالا مستدل اور مجتہد ہے تو دوسرے لفظوں کو مقدر ماننے کی ضرورت مجتہد کی ہے جو بوقت استدلال اس کا ضرورت مند ہوتا ہے۔ نہ کہ شکم کو اس کی ضرورت پیش آئے گی۔ استدلال کر نیوالا بندہ ہے اور شکم باری تعالیٰ ہیں۔ لہذا ضرورت بندے کو ہوئی نہ کہ شکم یعنی باری تعالیٰ کو۔ اس لئے قرآن میں مقتضائے واقع ہونے سے الشرب العزت کی تقدیس اور تنزیہ بالکل متاثر نہیں ہوتی بلکہ اس کا منہ ہونا اور پاک ہونا ہر حال میں ثابت رہے گا اس لئے مقتضاء کو قرآن میں مذکور ہونے کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو وہ لفظ کی ایک قسم ہے۔ جس طرح لفظ کی ایک حقیقت ہے اسی طرح مجاز بھی ایک قسم ہے اور شکم خدا کی ذات ہے جبکہ خدا کی ذات ضرورت سے بری اور منزہ ہے پس ثابت ہوگا کہ مجاز

ضروری نہیں۔ یعنی مجاز ضروری ثابت نہیں ہوتا۔

مجاز کیمتعلق شارح کی رائے :- اور انصاف کی بات یہ ہے کہ حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود مشکل مجاز کا حکم کرتا ہے اور اس میں اس کی بہت سی مصارح پیش نظر ہوتی ہیں مثلاً کبھی فصاحت و بلاغت مقصود ہوتی ہے یا مجاز میں ایسی مناسبت ہوتی ہے جو حقیقت میں نہیں ہوتی اس لئے مشکل ان مناسبتوں کی وجہ سے مجاز کا حکم کرتا ہے مگر کلام کے سننے والے کے لئے ضروری بات یہی ہے کہ اولاً وہ کلام کو اس کی حقیقت پر محمول کرے۔ اور جب حقیقت پر محمول کرنا دشوار ہو تب مجاز کی جانب رجوع کرے یعنی کلام کو مجاز پر محمول کرے تاکہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہو جائے۔

وَلِهَذَا اجْعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ عَامًا فَمَا يَحْكُمُ أَيْ لَا جَلَّ أَنْ الْمَجَازُ لِيَكُونَ عَامًا
يَجْعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ رِوَاةِ ابْنِ عُمَرَ عَنْ الرَّهَوِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهُ لَا تَبِيعُوا الدُّهْمَ
بِالدُّهْمِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِ عَيْنٍ عَامًّا فَمَا يَحْكُمُ الصَّاعُ وَمِجَازٌ دَرَكٌ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ لَيْسَتْ
بِمُرَادٍ إِنْفَاقًا إِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِي يَكُونُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعِ غَيْرِ فِي الشَّرِيعَةِ
فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَجَازًا عَامًّا يَحْكُمُ فَالشَّافِعِيُّ يَقْدَرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ أَيْ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ
الْحَالِ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِ فِي الصَّاعِ عَيْنٍ لِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يَكُونُ إِلَّا خَاصًّا وَنَحْنُ نَعْنِي كُلَّ
مَا يَحْكُمُ أَيْ لَا تَبِيعُوا الشَّيْءَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّيْءِ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا
أَوْ غَيْرَهُ هَذَا مَا قَالُوا وَقَدْ أُعْزِضَ عَلَيْهِ فِي التَّلْوِيجِ بِأَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِمَعْنَى الْمَجَازِ إِفْتَاءً
عَلَى الشَّافِعِيِّ لَمْ يَجِدْ فِي كُتُبِهِ وَأَمَّا تَقْدِيرُ الطَّعَامِ فِي الْحَدِيثِ فَبِنَاءً عَلَى أَنَّ الطَّعَامَ عِلَّةٌ
لِحُرْمَةِ التَّرَبُّوعِ عِنْدَهُ فَلَا يَحْرُمُ التَّغَاضُلُ فِي الْجَبْصِ وَالتَّوَسُّعِ لَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ لَا يُعْتَمَدُ

ترجمہ

اس لئے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں ہم نے لفظ صاع کو جمع مایجل فیہ میں محمول کیا ہے۔ یعنی اس لئے کہ مجاز عام ہوتا ہے۔ ہم نے اس روایت میں جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ لَا تَبِيعُوا الدُّهْمَ بِالدُّهْمِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِ عَيْنٍ (ایک درہم کو دو درہموں اور ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے مت فروخت کرو) میں صاع کو عام مانا ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جو صاع میں بھری ہو۔ کیونکہ اس حدیث میں حقیقت تو بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ کیوں کہ کٹری کا بنا ہوا ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے بیچنا شرعاً جائز ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ مایجل فی الصاع کو مجازاً مراد لیا جائے۔ پس امام شافعیؒ لفظ طعام مخزون مانتے ہیں۔ یعنی وہ فرماتے ہیں کہ وہ کھانا جو ایک صاع بھر کر دو صاع بھر کر کھانے کے بدلے مت فروخت کرو۔ اس لئے کہ مجاز ان کے نزدیک خاص ہوتا ہے۔ اور ہم ہر وہ چیز مقدار مانتے ہیں کہ جو صاع میں داخل

ہو یعنی تم اس چیز کو جو ایک صاع بھر کر ہو دو صاع بھر چیز کے بدلے مت فروخت کرو۔ برابر ہے کہ بھری جانہوالی چیز طعام ہو یا طعام کے علاوہ دوسری چیز ہو۔ یہی ہمارے علماء نے کہا ہے۔ لیکن تلوح میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت جناب امام شافعیؒ کی طرف خالص بہتان ہے۔ انکی کتابوں میں ہم نے کہیں نہیں پایا۔ اور بہر حال حدیث شریف میں طعام مقدار ماننا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ربوا کے حرام ہونے کی اصل وجہ امام شافعیؒ کے نزدیک طعام ہی ہے لہذا حج، چونا میں قضاصل حرام نہیں ہے اس وجہ سے کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا۔

اسی لئے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہم نے لفظ صاع کو مایحلہ پر حمل کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

تشریح

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اخاف کے نزدیک مجاز عام ہے۔ اس اصول پر بطور تفریع حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث شارح نے ذکر فرمایا ہے۔ حدیث "لا تبیعو الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" کہ ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت فروخت کرو۔ میں حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ کیونکہ صاع کے حقیقی معنی اس برتن کے ہیں جس میں بھر کر استیاد کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اور یہ برتن عام طور پر کلاڑی کا ہوتا تھا۔ اس برتن کا دو برتنوں کے عوض فروخت کرنا بالاتفاق جائز ہے جب کہ حدیث میں صراحت سے اس کو منع کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ حدیث سے نفی برتن کی بیع مراد نہیں ہے۔ لہذا لفظ صاع کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ معنی میں "مایحل فی الصاع" یعنی مفرد و اور وہ شئی جو صاع کے اندر داخل ہو۔ اور اس پیمانے کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو۔ یہی معنی مجازی ہیں اور اخاف کے نزدیک یہ معنی عام ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مجازی معنی خاص ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک خاص معنی مراد ہیں یعنی اجناس مطلب یہ ہے کہ وہ غلہ جو ایک صاع ہو اس غلہ کو اسی طرح کے دو صاع کے عوض فروخت کرنا منع ہے۔ اخاف کے نزدیک مجاز چونکہ عام ہے اس لئے ان کے نزدیک ہر وہ چیز مراد ہے جس کا صاع کے ذریعہ لین دین کیا جاتا ہو۔ اب وہ خواہ غلہ ہو یا کوئی دوسری چیز۔

صاحب تلوح کا اعتراض :- فرمایا۔ امام شافعیؒ پر یہ کہنا کہ وہ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں ان پر یہ ایک طرح کا بہتان ہے کیونکہ شوافع کی کتابوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو انکی کتابوں میں اس کا تذکرہ ضرور کیا جاتا۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ اگر امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل ہیں تو صاع والے مسئلے میں صاع کو صرف طعام پر کیوں محمول کیا گیا ہے۔ جب کہ "مائل مایحل فیہ تو ہر مفرد مراد ہونا چاہئے طعام ہو یا غیر طعام۔

جواب :- حدیث میں صاع سے صرف طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ طعام ربوا کی علت ہے اور طعام میں چونکہ ہر علت ربوا کی موجود ہے۔ اسی طرح ایک صاع طعام کو دو صاع طعام کے ذریعہ بیع کرنے کو ناجائز قرار دیا

اور جن چیزوں پر علت طعام نہیں پائی جاتی۔ جیسے چونہ کچ وغیرہ تو امام شافعی کے نزدیک ان چیزوں میں ربوا اور
تفاضل ناجائز نہیں ہے۔ البتہ اگر ایک صارف، چوئے کو دو صارف چوئے اور کچ کے بدلے بچا جائے تو درست ہوگا

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمَعْنَى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هَذَا عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ
وَالْمُرَادُ أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةَ لَا تَسْقُطُ وَلَا يَنْشِئُ عَنْهَا صَدَقٌ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِي
فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ أَنْ يَنْفَرُ عَنْهُ يَقْدِرُ لِأَبٍ أَنْ لَا يَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ إِنَّهُ
لَيْسَ بِأَبٍ بِخِلَافِ الْجَوْدِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ إِنَّهُ أَبٌ وَيَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَبٍ وَكَذَا
الْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ يَصِحُّ أَنْ يَقْضَىٰ عَلَيْهِ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشَّجَاعِ فَإِنَّهُ
يَصِحُّ أَنْ يَقَالَ إِنَّهُ أَسَدٌ وَأَنْ يَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ وَمَعْنَى آمَكُنَ الْعَمَلُ سَقَطَ
الْمَجَازُ هَذَا أَصْلٌ كَثِيرٌ لَنَا يَنْفَعُ عِلْمُهُ مِنَ الْأَحْكَامِ أَيْ مَا دَامَ أَمَكُنَ الْعَمَلُ
بِالْمَعْنَى الْحَقِيقَةِ سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيَّةُ لِأَنَّهَا مُسْتَعَارَةٌ وَالْمُسْتَعَارُ لَا يُزَاحِمُ الْأَصْلَ
فَيَكُونُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُونَ الْعِزْمِ أَيْ يَكُونُ الْعَقْدُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَلَكِنْ
يُؤْخَذُ كُفْرًا بِمَا عَقَدَ ثُمَّ الْإِيمَانُ يَحْتَمِلُ عَلَىٰ مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدُ فَفَقَطَ لِأَنَّ
حَقِيقَةَ هَذَا اللَّفْظِ دُونَ مَعْنَى الْعِزْمِ حَتَّىٰ يَشْمَلَ الْغُمُوسَ وَالْمُنْعَقِدُ فَجَمِيعًا لِأَنَّ عِبَارَةً
وَالْمَجَازِ لَا يُزَاحِمُ الْحَقِيقَةَ وَحَقِيقَةُ أَنَّ الْإِيمَانَ ثَلَاثَ لُغَوٍ وَغُمُوسٌ وَمُنْعَقِدٌ فَالْفِعْلُ
أَنْ يَحْلُفَ عَلَىٰ فِعْلِ مَا ضَرَّكَاءَ بَاظَنًا أَنَّهَا حَقٌّ وَلَا رَاسْمَ فِيهِ وَلَا كِفَاسَةً وَالْغُمُوسُ
أَنْ يَحْلُفَ عَلَىٰ فِعْلِ مَا ضَرَّكَاءَ بَاظَنًا وَفِيهِ الْإِشْمُ دُونَ الْكِفَاسَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ
فِيهِ الْكِفَاسَةُ الْإِيضَةُ وَالْمُنْعَقِدُ أَنْ يَحْلُفَ عَلَىٰ فِعْلِ أَبِي فَإِنْ حَنَفَ فِيهِ يَجِبُ الْإِشْمُ
وَالْكَفَاسَةُ جَمِيعًا بِالِاتِّفَاقِ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ ذَكَرَ هَذِهِ الْمَسَاسِكَةَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ
نَقَالَ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَا يُؤْخَذُ كُفْرًا بِاللَّهِ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانٍ تَكْفُرُ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ كُفْرًا بِمَا
كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَقَالَ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ وَكَانَ يُؤْخَذُ كُفْرًا بِمَا عَقَدَ ثُمَّ الْإِيمَانُ
لِكَفَاسَةِ الْإِيذَةِ فَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِأَنَّ قَوْلَهُ بِمَا عَقَدَ ثُمَّ الْإِيمَانُ مَعْنَاهُ وَمَعْنَى بِمَا
كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاحِدٌ فَشَمَلَ عِلَا الْإِيْمَانِ الْغُمُوسَ وَالْمُنْعَقِدُ فَجَمِيعًا وَالْمَوْخَذُ
فِي الْمَائِدَةِ مَقْبُولٌ بِالْكَفَاسَةِ فَتَضَمَّنَ عَلَيْهَا الْمَوْخَذُ وَالْمُطْلَقَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي
الْبَقَرَةِ فَيَكُونُ الْإِشْمُ وَالْكَفَاسَةُ فِيهِمَا فَيُطْبَقُ بَيْنَ الْإِيْمَانِ بِهَذَا الْفِعْلِ وَخَرُ
لِقَوْلِهِ أَنَّ مَعْنَى الْعِزْمِ وَالْكَسْبِ مَجَازِيَّةٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ تَعْلِيمًا بِمَا عَقَدَ ثُمَّ الْإِيمَانُ وَالْحَقِيقَةُ
هُوَ الْمُنْعَقِدُ فَفَقَطَ فَإِنَّهُ الْمَائِدَةُ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ الْكَفَاسَةَ فِي الْمُنْعَقِدِ فَفَقَطَ بِخِلَافِ

مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ قِيَامًا عَامًّا لِلْعَمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيعًا وَالْمَوْ أَخَذَ قِيَامًا مُطْلَقًا فَتَصَوَّرَ الْمَفْرَدُ الْكَامِلَ وَهُوَ الْمَوْ أَخَذَ الْأُخْرَوِيَّةَ فَيَكُونُ الْأَثْمُ فِي الْعَمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيعًا هَذَا هُوَ غَايَةُ التَّعْرِيفِ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَسَيَجِيءُ هَذَا فِي بَحْثِ الْمَقَاوِظِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

ترجمہ

اور حقیقی معنی اپنے مستثنیٰ (مصدق) سے ساقط نہیں ہوتے۔ بخلاف مجاز کے حقیقت اور مجاز کے معلوم کرنے کی یہ بہترین علامت ہے۔ عبارت سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی لفظ سے ساقط نہیں ہوا کرتے۔ نہ ہی اپنے مصداق سے جدا ہوتے ہیں۔ بخلاف معنی مجازی کے کہ وہ صادق بھی آجاتے ہیں اور جدا بھی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے مگر اس کو بیٹیں باپ کہنا صحیح نہیں ہے (یہ معنی حقیقی کی مثال ہے) بر خلاف دادا کے کہ اس کو اٹ کہنا صحیح ہے۔ اور باپ نہیں ہے۔ کہنا بھی صحیح ہے (یہ معنی مجازی کی مثال ہے) اسی طرح ایک معلوم شکل کو اسد کہنا صحیح ہے۔ مگر بیس باسد کہنا صحیح نہیں ہے (معنی حقیقی کی دوسری مثال ہے) اس کے برخلاف رعل شجاع کے لئے اسد کہنا بھی صحیح ہے اور اسد نہیں ہے کہنا بھی درست ہے۔ اور جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو معنی مجازی ساقط ہو جائیں گے۔ یہ ہمارا (احناف کا) بڑا قاعدہ ہے۔ اس پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو معنی مجازی کا اعتبار کرنا ساقط ہوگا۔ کیوں کہ معنی مجازی مستعار ہوتے ہیں۔ اور مستعار چیز اصل کے مقابل اور مزاحم نہیں ہو سکتی پس عقد کے معنی مایعقدہ کے ہوں گے۔ عزم کے نہ ہوں گے۔ یعنی وہ لفظ "عقد" جو اللہ تعالیٰ کے قول وَلَکُمْ یَوْمًا یُؤْخِذُکُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْإِيمَانَ میں مذکور ہے "مَا یُعَقَّدُ" پر محمول ہوگا۔ یعنی اس کے معنی صرف یمن منعقدہ کے ہوں گے۔ اس لئے کہ اس لفظ کے یہی حقیقی معنی ہیں۔ عزم کے معنی نہ ہوں گے۔ تاکہ یمن غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو جائے۔ کیوں کہ یہ اس کے معنی مجازی ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق و تفصیل یہ ہے کہ یمن کی تین قسمیں ہیں۔ یمن لغو، غموس اور منعقدہ۔ پس یمن لغو یہ ہے کہ فعل ماضی پر حق گمان کر کے قسم کھائے۔ اس میں گناہ و کفارہ دونوں نہیں ہیں۔ یمن غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصد جموئی قسم کھائے۔ اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ ہے مگر کفارہ نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک گناہ اور کفارہ دونوں ہیں۔ اور یمن منعقدہ یہ ہے کہ فعل مستقبل پر قسم کھائے۔ پس اگر اس میں حاث ہو گیا تو اس کو بالاتفاق گناہ اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے پس سورہ بقرہ میں فرمایا "لَا یُؤْخِذُکُمْ (وَاللَّفُوفِ) وَیَا نَحْمَ وَلَکِنْ یُؤْخِذُکُمْ بِمَا کَسَبْتُمْ قُلُوبُکُمْ" اور سورہ مائدہ میں اس کے عوض میں فرمایا "وَلَکِنْ یُؤْخِذُکُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْإِيمَانَ فَلَکِفَاءٌ تِلْکَ"۔ الایۃ۔ لہذا امام شافعی نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "بِمَا عَقَدْتُمْ الْإِيمَانَ" بِمَا کَسَبْتُمْ قُلُوبُکُمْ کے معنی ایک ہیں۔ لہذا دو آیتیں یمن غموس اور

ہیں منعقدہ دونوں کو شامل ہیں۔ اور مواخذہ سورہ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پس اسی مواخذہ مقیدہ پر مواخذہ مطلقہ کو معمول کیا جائے گا۔ جس کا ذکر سورہ بقرہ میں آیا ہے۔ چنانچہ دونوں قسموں میں (یعنی غموس و منعقدہ میں) گناہ اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ پس اس طریقہ پر دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ بما عقدتم الایمان میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں۔ اور حقیقی معنی صرف یمن منعقدہ ہے۔ لہذا سورہ مائدہ والی آیت بتلاتی ہے کہ کفارہ صرف یمن منعقدہ میں ہے۔ اس کے برخلاف سورہ بقرہ والی آیت ہے۔ بما کسبت قلوبکم کے کہ وہ غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے۔ مگر اس آیت میں مواخذہ مطلق ہے۔ لہذا فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا۔ اور مواخذہ کامل اخروی مواخذہ ہے۔ لہذا گناہ یمن غموس اور منعقدہ دونوں میں ہوگا اس میں جتنی تحریر ممکن ہے وہ پیش خدمت کی گئی ہے۔ یہ بیان مدارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

تشریح

ماتن نے کہا۔ حقیقت و مجاز کی پہچان یہ ہے کہ حقیقت اپنے سنی اور معنی سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ یعنی یہ درست نہیں کہ لفظ کے حقیقی معنی کو اس کے معنی موضوع لڑ سے جدا کر دینا درست ہو۔ جبکہ مجاز اپنے مصداق سے جدا ہو سکتا ہے۔ یعنی مجاز اپنے مصداق پر صادق آ سکتا ہے۔ اور ساقط بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً لفظ اب کے معنی حقیقی باپ کے ہیں۔ اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی جانب ابوہ منسوب ہو۔ لہذا اس شخص کی جانب ابوہ کی نسبت تو درست ہے۔ مگر ابوہ کا سلب اس سے درست نہیں ہے۔ اور لفظ اب کے مجازی معنی دادا کے ہیں۔ دادا کو مجازاً باپ کہہ دیا جاتا ہے۔ اس لئے مذکورہ قاعدہ کے مطابق دادا کی جانب اب کی نسبت کرنا بھی درست ہے۔ اور یہ کہنا کہ باپ نہیں ہے یہ بھی جائز ہے۔ درمیان مثال میں لفظ اسد ہے۔ اس کے حقیقی معنی حیوان مفترس کے ہیں۔ خور وانی شکل کا بھانڑ کھانے والا جانور۔ یعنی شیر۔ اور اس کے مجازی معنی رجل شجاع کے ہیں۔ یعنی بہادر آدمی کے۔ لہذا لفظ اسد کا حیوان مفترس پر اطلاق حقیقت ہے اس سے شیر کی نفی کرنا درست نہیں۔ مگر رجل شجاع کو مجازاً اسد کہنا بھی جائز اور اسد کی نفی کرنا بھی درست ہے۔

ومعنی امکان العمل والقاعدہ کلیہ پر عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز پر عمل کرنا ساقط ہے۔ فاضل مصنف نے اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ تحریر کیا ہے۔ فرمایا جب تک حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اس وقت تک مجازی معنی پر عمل نہیں کیا جائیگا۔ یہ ایک کلی قاعدہ ہے۔ جس سے بہت سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔

لأنه مستعار۔ وجہ اس کی یہ ہے۔ معنی حقیقی کے لئے تو لفظ کو وضع ہی کیا گیا ہے۔ اور معنی مجازی کیلئے لفظ کو وضع نہیں کیا گیا۔ بلکہ یہ معنی مستعار ہوتے ہیں۔ اور مستعار معنی حقیقی معنی کے مزاحم اور مقابل۔ یعنی قوت میں برابر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے لفظوں میں حقیقت اصل ہے۔ اور مجاز اس کا خلیفہ اور نائب۔ خلیفہ بھی اصل کے مساوی نہیں ہوا کرتا۔

اس کی مثال :- عین کے قابل مواخذہ ہونے نہ ہونے کے مسئلے میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے : وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاَيْمَانَ ۚ وَلٰكِنْ اَللّٰهُ تَعَالٰی تمہارا مواخذہ کریگا اس قسم پر جس کا تم عقد کرو۔ یعنی عزم کرو۔ اس آیت میں لفظ عقد مذکور ہے۔ جسکے معنی حقیقی عین منعقدہ کے ہیں۔ اور اس لفظ کے مجازی معنی عزم اور ارادہ کے ہیں۔ اس لئے لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر معمول کیا جائیگا۔ اور عزم جو دونوں کو شامل ہے۔ یعنی عین منعقدہ اور عین غموس دونوں کو شامل ہے۔ اس پر معمول نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔

اقسام عین :- درحقیقت عین کی تین قسمیں ہیں۔ ع۔ عین منعقدہ۔ ع۔ عین غموس۔ ع۔ عین لغو۔ عین منعقدہ :- وہ کام جس کے کرنے نہ کرنے کا عہد زمانہ مستقبل پر کیا جائے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ اللہ کی قسم میں کل صبح کھانا نہیں کھاؤں گا۔ یا میں فلاں چیز ضرور کھاؤں گا۔ اگر یہ شخص حائن ہو گیا تو حنث کا کفارہ بھی واجب ہو گا۔ اور گنہگار بھی ہو گا۔ دوسری قسم غموس ہے۔ زمانہ ماضی پر جان بوجھ کر جھوٹ قسم کھائی جائے۔ مثلاً کسی کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ مگر قسم کے ساتھ کہتا ہے کہ واللہ زید آیا ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ قسم کھانے والا گنہگار ہو گا۔ مگر کفارہ واجب نہ ہو گا۔ تیسری قسم قسم لغو ہے۔ فعل ماضی پر جان بوجھ کر جھوٹ قسم کھانا۔ مثلاً قسم کھانے والے نے سمجھا کہ زید آگیا۔ حالانکہ وہ نہیں آیا تھا۔ قسم کھایا کہ واللہ زید آگیا۔ تو اس قسم پر گناہ اور کفارہ دونوں ہی واجب نہ ہوں گے۔

تفصیل :- اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں قسم کا ذکر دو جگہ فرمایا ہے۔ اول سورہ بقرہ میں لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللّٰغْوِ فِیْ اَیْمَانِكُمْ وَّلٰكِنْ یُّؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبْتُمْ فَاُولٰٓئِكَ مَتَّعْتُمْ اَنْفُسَکُمْ بِاللّٰغْوِ فِیْ اَیْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ یُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَدْتُمْ ثُمَّ الْاَیْمَانَ فَكَفَّارَتُہَا ۚ لیکن حق تعالیٰ تمہارا مواخذہ قسموں پر لیکن مواخذہ کرے گا ان قسموں پر جن کا تمہارے قلوب نے کسب و ارادہ کیا ہے۔ دوسری جگہ سورہ مائدہ میں قسم کا ذکر اس طرح فرمایا ہے۔ وَلٰكِنْ یُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَدْتُمْ ثُمَّ الْاَیْمَانَ فَكَفَّارَتُہَا ۚ لیکن حق تعالیٰ تمہارا مواخذہ کرے گا ان قسموں کا جن کو تمہارے قلوب نے مضبوط باندھا ہو گا۔ پس اس کا کفارہ۔ امام شافعیؒ نے تو دونوں آیات میں تطبیق اس طرح فرمایا کہ بما عقدتم الایمان کے معنی قصدت و کسبت قلوبکم کے ہیں۔ اور خود عقد کے معنی بھی عزم و ارادہ کے ہیں۔ محاورہ میں بولا جاتا ہے عقدت علی قلبی ان اشرك الہوی۔ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ خواہش نفسانی کو ترک کر دوں گا۔ اس لئے انہوں نے دونوں آیتوں میں کسب و عقد کے معنی قصد و ارادہ کے لئے ہیں۔ اور عزم و ارادہ عین غموس میں بھی آتا ہے اور عین منعقدہ میں بھی۔ لہذا دونوں آیات عین غموس اور عین منعقدہ کو شامل ہیں۔ مگر سورہ مائدہ میں مواخذہ کو کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ جبکہ اول آیات یعنی سورہ بقرہ میں مواخذہ کو مطلق رکھا گیا ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو آیتوں میں ایک ہی حکم ذکر کیا گیا ہو۔ اور دونوں میں سے ایک ہی حکم کو مقید کیا گیا ہو اور دوسری میں مطلق رکھا گیا ہو۔ تو مطلق کو مقید کر لیا جائے گا۔ لہذا سورہ مائدہ کے مقید حکم کو سورہ بقرہ کے مطلق حکم پر بھی قید بنا دیا جائیگا۔ یعنی جس طرح مائدہ میں عین غموس اور منعقدہ پر مرتب ہونے والا مواخذہ کفارہ ہے۔ اسی طرح سورہ بقرہ میں بھی مواخذہ سے کفارہ مراد ہو گا۔ لہذا امام شافعیؒ رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک عین غموس اور عین منعقدہ دونوں پر کفارہ واجب ہو گا۔

احناف کا استدلال :- ہے کہ سورہ مائدہ میں آیت بما عقدتم الایمان میں منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں۔

اور عزم و ارادہ کے معنی مجازی ہیں۔ اور سقاہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجازی معنی مراد نہ لے جائیں گے۔ اور یہاں آیت میں حقیقت یعنی منعقدہ کے معنی مراد لینا ممکن ہے۔ لہذا سورہ مائدہ والی آیت میں صرف منعقدہ کے معنی مراد لئے جائیں گے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ کفارہ صرف یمن منعقدہ میں واجب ہوگا۔ دوسری قسموں میں واجب نہ ہوگا۔ اور سورہ بقرہ والی آیت **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ** تو یہ آیت دونوں قسموں کو مشتمل ہے۔ یعنی یمن غنوس بھی اور یمن منعقدہ بھی۔ اس لئے ان دونوں میں مواخذہ اخروی مراد لیا جائیگا۔ اور قسم کھانیوں کو گناہ لازم ہوگا۔

وَالنِّكَاحُ الْوُطْئُ وَدُنَ الْعَقْدُ أَيْ يَكُونُ النِّكَاحُ الْمَذْكَورُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنْكُحُوا مَا نَكَهَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَحْصُولًا عَلَى الْوُطْئِ وَدُنَ الْعَقْدُ فَيَشْمَلُ الْوُطْئَ وَالْحَلَائِلَ وَالْحُرَامَ وَالْوُطْئَ بِمِلَّةِ الْيَمِينِ أَيْضًا لِأَنَّ النِّكَاحَ فِي الْأَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اسْتِمَا يَكُونُ بِالْوُطْئِ وَالْعَقْدُ اسْتِمَا سَمِيَّ نِكَاحًا لِأَنَّهُ سَبَبُ الضَّمِّ فَمِنْ حَيْثُ التَّغَيُّرُ حَقِيقَةُ النِّكَاحِ الْوُطْئُ وَالْعَقْدُ عِبَارَةٌ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْخُ بِالْعَكْسِ فَالْشَّافِعِيُّ حَصَلَ النِّكَاحُ هَهُنَا عَلَى مَعْنَاكَ الْمُتَعَارَفَيْنِ فَلَا يَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّوْنِ وَنَحْنُ نَحْمِلُهُ عَلَى حَقِيقَةِ الْغُيُوبَةِ فَتَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّوْنِ وَتَسْتَحِيلُ إِجْمَاعُهُمْ مَرَادَيْنِ بِنَفْذٍ وَاحِدٍ مِنْ تَمَثُّلِ السَّابِقِ أَيْ يَسْتَحِيلُ إِجْمَاعُهُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيَّ كَمَا أَنَّ كَوْنَهُمَا مَرَادَيْنِ بِنَفْذٍ وَاحِدٍ بَانَ يَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا مُتَعَلِّقًا بِالْحُكْمِ كَمَا أَنَّ تَقْوِيلَ لَا تَنْكُحُوا إِلَّا سِدًّا وَتَرْيِدُ السَّبْعَ وَالشَّرْحَ الشَّجَاعَةَ مَعًا وَأَنَّ كُنَّ اللَّفْظَ بِالنَّظَرِ إِلَى هَذَا الِاسْتِعْمَالِ عِبَارَةً وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِيُّ حَيْثُ يُمَكِّنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِي هَذَا الْمَثَالِ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ يُمَكِّنْ كَمَا لَوْ جُوبَ وَالْأَبَاحَةُ فِي الْأَمْرِ لَا انْزَاعَ فِي جَوَائِزِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنَى عِبَارَةٍ يَكُونُ الْحَقِيقَةُ مِنْ أَفْرَادِهِ عَلَى سَبِيلِ عُمُومِ الْمَجَازِ كَمَا سَيَأْتِي وَلَا فِي امْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ وَالْمَجَازِيَّةِ مَعًا بِحَيْثُ يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَصِفًا بِكُونِهِ حَقِيقَةً وَجَائِزًا مَعًا وَكُنَّ الْأَنْزَاعَ فِي جَوَائِزِ إِجْمَاعِهِمْ بِحَسَبِ إِحْتِمَالِ اللَّفْظِ إِنَّمَا أَوْ بِحَسَبِ التَّنَادُلِ الظَّاهِرِيِّ بِشِبْهِهِ مِنْ غَيْرِ الْأَمْرِ أَوْ كَمَا سَيَأْتِي وَإِنَّمَا الْأَنْزَاعُ فِي إِمْرَادِهِمَا مَعًا بِاسْتِقْلَالِهِمَا فَعِنْدَ لَا يَجُوزُ وَعِنْدَ نَالَا يَجُوزُ فَيَقِينُ لِلِاسْتِحَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيلَ لِعَدَمِ الْعُرْبِ وَالِاسْتِعْمَالِ

اور نکاح کے معنی ووطی کے ہوں گے عقد کے نہیں۔ یعنی وہ نکاح جس کا ذکر اللہ تعالیٰ کے قول **وَلَا تَنْكُحُوا مَا نَكَهَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** میں ہے۔ وہ ووطی پر محمول ہوگا، عقد پر نہ ہوگا۔ لہذا ووطی حلال

ترجمہ

دلی حرام اور دلی بملک عین کو بھی شامل ہوگی۔ کیوں کہ اصل میں نکاح کے معنی ضم (ملانے) کے ہیں۔ اور یہ معنی دلی میں پائے جاتے ہیں۔ اور عقد کو نکاح اس لئے کہتے ہیں کہ ضم کا سبب ہے۔ لہذا بحیثیت نعت کے نکاح دلی کو کہتے ہیں۔ اور عقد اس کے مجازی معنی ہیں۔ اور شرع میں اس کا عکس ہے۔ یعنی نکاح کے حقیقی معنی عقد ہیں اور مجازی معنی دلی ہیں۔ پس امام شافعیؒ نے آیت مذکورہ میں نکاح کو اس کے متعارف معنی (عقد پر محمول کیا جائیگا۔ اس لئے وہ حرمت مصاہرت زنا سے ثابت نہیں کرتے اور ہم نکاح کو اس کے حقیقی لغوی معنی پر محمول کرتے ہیں۔ اس لئے ہم زنا سے حرمت مصاہرت ثابت کرتے ہیں۔ اور دونوں کا اجتماع اس حال میں کہ دونوں ایک ہی لفظ میں مراد ہوں محال ہے یہ حقیقت اور مجاز کے سابقہ احکام کا تہمت۔ یعنی معنی حقیقی پر معنی مجازی کا اس حال میں جمع ہونا محال ہے کہ دونوں معنی ایک لفظ سے مراد ہوں۔ اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو۔ جیسے تم کو لا تقتل الاسد کشیر کو مت قتل کرو۔ اور اس سے درندہ اور رجل شجاع دونوں کو صحت کا ایک ساتھ ارادہ کرے۔ اگرچہ لفظ اس استعمال کے لحاظ سے مجاز ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے دونوں کے اجتماع کو صحیح کہا ہے۔ جہاں پر کہ اجتماع دونوں ممکن ہو۔ جیسا اس مثال میں بخلاف اس صورت کے کہ جہاں اجتماع دونوں کا ممکن نہ ہو۔ صیغہ امر میں وجوب کے معنی مراد ہیں اور راجحت کے بھی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لفظ ایسے معنی مجازی مراد لئے جائیں کہ حقیقی اس کا ایک فرد ہو۔ عموم مجاز پر جیسا کہ عقرب ایکگا۔ اور اس میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے کہ لفظ کو اس معنی کے حقیقی و مجازی دونوں میں ساتھ ساتھ استعمال کریں۔ بایں طور کہ لفظ حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ متعین ہو۔ ایسے ہی اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ دونوں کا اجتماع احتمال کے درجہ میں ایک ساتھ جائز ہے۔ یا اس اعتبار سے کہ بغیر ارادہ ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہونے کا مشبہ ہو جیسا کہ عقرب ایکگا۔ البتہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ دونوں معنوں کو مستقلاً ایک وقت میں مراد لے سکتے ہیں کہ نہیں۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔ پس کہا گیا کہ استیلاہ عقیدہ پایا جاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ عرف اور استعمال اس کے خلاف ہے۔

تشریح

دوسری مثال۔ مذکورہ اصول پر کہ جب تک لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجازی معنی مراد نہ لئے جائیں گے۔ اس اصول پر یہ دوسری تفریع ہے۔ آیت وَلَا تَنْكِحُوا آبَاءَكُمْ أَبَاكُمْ۔ تم نکاح مت کرو ان عورتوں سے جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ اس آیت میں نکاح سے دلی مراد ہے۔

عقد نکاح مراد نہیں ہے۔ یعنی تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے آباء نے دلی کہے جبکہ دلی عام ہے۔ دلی حلال، دلی حرام اور دلی بملک عین کی سب مراد ہیں۔ کیونکہ نکاح کے لغوی معنی ملانے کے ہیں۔ اور ایک کو دوسرے سے ضم کرنا اور ملانا صرف دلی میں پایا جاتا ہے۔ تو گویا نکاح کے حقیقی اور لغوی معنی دلی کے ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں عقد نکاح کے معنی۔ یہ مجازی ہیں۔

نکاح کا شرعی معنی۔ مگر شریعت میں نکاح کی حقیقت عقد ہے۔ اور نکاح کے مجازی معنی دلی کے ہیں۔ امام شافعیؒ نے حقیقت شرعی کا اعتبار کیا۔ اور نکاح کو عقد پر محمول فرمایا۔ ان کے نزدیک مذکورہ آیت کے گھوں گے کہ جن عورتوں سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو۔ اور عقد نکاح یعنی دلی حلال سے

حرمت مصاہرہ کہتے ہیں۔ وطی حرام یعنی زنا سے حرمت مصاہرہ ثابت نہیں کرتے۔ احناف کے نزدیک مطلق وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے۔ خواہ بطریق حلال ہو یا حرام طریقہ سے وطی کی جائے۔ لفظ زنا کو حقیقت لغویہ پر محمول کرتے ہیں یعنی وطی پر محمول کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے مجازی کی جانب رجوع نہ کریں گے قولہ ویستحیل اجتماعہما الذی دونوں کا اجتماع لفظ واحد سے مراد واحد کیسے متجمع ہونا محال ہے۔ یعنی معنی 'مستحیل' اور معنی مجازی کا اجتماع اس حالت میں کہ دونوں ایک لفظ سے ایک حالت میں مراد لئے جائیں محال ہے۔ یہ ایک مختلف ذمہ مسئلہ ہے۔ جس کو ماتن نے بطور تفریع بیان فرمایا ہے۔ اس سے پہلے حقیقت اور مجازی کی تعریفیں ان کی مثال اور ان کا حکم بیان کیا ہے۔ آخر میں کلام کو ختم کرتے ہوئے ایک مختلف فیہ مسئلہ کو ذکر فرمایا۔

یَانِ یَکُونُ حَکْلُ مَنَعْمَا الذی شارح کی رائے یہ ہے۔ لفظ واحد سے حالت واحدہ حقیقت و مجاز کا مراد لینا ناجائز ہے۔ تفصیل :- ماتن نے اس سے پہلے حقیقت و مجازی کی تعریف اور حکم بیان فرمایا ہے۔ یہ اسی کی ایک تقسیم ہے۔ جس کو

اسی موقع پر بیان کیا جا رہا ہے۔ **حقیقی و مجازی کا مراد لینا کیسا ہے ؟** دونوں معانی کا اس طرح مراد لینا کہ دونوں سے ہر ایک ساتھ حکم مستقل طور پر متعلق ہو۔ دونوں کے مجموعے پر حکم متعلق نہ ہو۔ اور نہ ان میں سے کسی پر حکم کا تعلق ہو ایسا کرنا جائز ہے کہ ناجائز ہے ؟ احناف کے نزدیک ایک وقت میں ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی کا مراد لینا کہ دونوں سے بیک وقت حکم کا تعلق ہو۔ ناجائز ہے۔ شوافع کے نزدیک ایسا کرنا درست ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ دونوں معانی کا یکجا جمع کرنا ممکن اور جائز ہو۔ اور اگر دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو تو ان کے نزدیک بھی جمع کرنا حقیقت اور مجاز کو ناجائز ہے۔ مثلاً امر کے ایک معنی وجوب کے ہیں۔ دوسرے معنی اباحت اور ندب کے ہیں تو ایک وقت میں استباحہ اور وجوب دونوں معانی کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر دونوں معانی کا جمع کرنا ممکن ہو مثلاً کسی نے کہا لا تقتل الاسد تم شیر کو مت مارو۔ اسد کے حقیقی معنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی رجل شجاع کے۔ اب کوئی لاقتل الاسد کہہ کر حقیقی شیر اور رجل شجاع دونوں ہی مراد لے تو شوافع کے نزدیک درست ہے کیونکہ قتل نہ کرنے کے حکم میں یعنی لاقتل کے تحت دونوں جمع ہو سکتے ہیں خواہ اسد حقیقی ہو یا رجل شجاع ہو۔ احناف کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک حقیقت و مجاز کے ایک جگہ جمع ہونی کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اجتماع ان کے نزدیک ناجائز ہے۔

شوافع کا اعتراض :- جب ایک لفظ ایک وقت میں دونوں معنی پر معنی حقیقی و مجازی پر مستعمل ہو گا تو حقیقت رہے گا بلکہ مجاز ہو جائے گا کیونکہ لفظ کی وضع صرف حقیقی معنی کیلئے ہوتی ہے۔ اور دونوں معانی میں استعمال اس کے موضوع کے خلاف ہو یعنی غیر موضوع لہ میں لازم آئے گا اور اسی کا نام مجاز ہے۔ اور جب غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال کرنا مجاز ہے، حقیقت نہیں ہے تو دونوں معنی بہ یک وقت مراد لینے سے جمع حقیقت و مجاز کے درمیان کس طرح لازم آئے گا وہ تو صرف مجازی معنی ہوں گے نہ کہ حقیقی معنی۔

جواب :- اس استعمال میں لفظ اگرچہ مجاز ہے مگر اس کے باوجود ہمارے نزدیک ایک وقت میں حقیقی و مجازی معنی کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔ عوم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی پر استعمال کیا گیا۔ کہ جس کا ایک مراد معنی حقیقی بھی ہوں۔ تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے۔ اس بارے میں احناف اور شوافع کو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دونوں میں یہ بھی متفق علیہ ہے کہ لفظ کے حقیقی و مجازی میں اس طرح جمع کیا جائے کہ لفظ حقیقت و مجاز کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو تو یہ محال ہے۔ اور ایسا کرنا ہرگز ناجائز ہے۔ اس لئے کہ لفظ کو جب ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا تو وہ ان میں حقیقت ہے۔ دوسرے معنی میں استعمال کرنا جو اس کا موضوع لا نہ ہو اُسے مجاز کہتے ہیں۔ اس لئے یہ استعمال صرف مجاز ہوگا۔ تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت و مجاز کیسے کس طرح متصف کر سکیں گے۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ لفظ بیک وقت حقیقی اور مجازی معنی پر استعمال کیا جائے۔ اور لفظ دونوں کے ساتھ ایک وقت میں متصف بھی ہو۔ دونوں کے درمیان اس بارہ میں بھی اتفاق ہے۔ کہ حقیقی و مجازی معنی دونوں اس اعتبار سے بھی جمع ہو سکتے ہیں۔ کہ لفظ دونوں کا صرف احدا رکھتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صرف دونوں معنی کے احتمال رکھنے میں دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ اور لفظ بغیر ارادہ کے اگر صرف شہد کی بنا پر ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہو جائیگا۔ بالفاظ دیگر منظم نے لفظ بولکر دونوں کا ارادہ نہیں کیا ہے مگر کسی شہد کی بنا پر ظاہری لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کو شامل ہے۔

احناف اور شوافع کا اختلاف :- البتہ اس صورت میں دونوں میں اختلاف ہے۔ جب دونوں معانی کو ایک ساتھ ایک وقت میں مراد لیا جائے اور حقیقت کے ساتھ حکم مستقل متعلق ہو۔ اسی طرح مجاز کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ یہ صورت ہمارے نزدیک ناجائز ہے مگر امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

فقہ لا یجوزہ لا استحالۃ العقلیۃ :- حقیقت و مجاز کے ایک ساتھ جمع نہ ہونے کی علت بعض نے استحالۃ عقلی بتایا ہے۔ یعنی یہ بات عقلاً محال ہے۔ کیوں کہ حقیقی اور مجازی معنی جب مستقلاً مراد ہوں گے۔ تو لفظ صرف حقیقت ہوگا۔ یا صرف مجاز ہوگا۔ یا حقیقت و مجاز دونوں نہ ہوگا۔ یا حقیقت بھی ہوگا اور مجاز بھی۔ اور یہ احتمالات باطل ہوں گے۔ پہلے دونوں احتمال تو اس لئے باطل ہیں۔ اس میں ترجیح بلا مرجع لازم آتی ہے۔ کیوں کہ ایک لفظ اپنے معنی موضوع لا اور معنی غیر موضوع لا دونوں میں مستعمل ہے۔ لہذا اگر اس کو حقیقت کہیں گے تو استعمال پر معنی موضوع لا کو ترجیح دینا لازم آئیگا اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنی غیر موضوع لا میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئیگا معنی موضوع لا میں استعمال کرنے پر۔ اس لئے ترجیح بلا مرجع کا اعتراض دونوں صورتوں میں لازم آئیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل حقیقت و مجاز دونوں میں منحصر ہے۔ تو کیسے ممکن ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو نہ مجاز ہو۔ لہذا یہ بھی باطل ہے۔ آخری صورت اس لئے باطل ہے کہ ایک لفظ ایک حالت میں اپنے معنی موضوع لا اور غیر موضوع لا دونوں میں مستعمل ہو۔ کیسے ممکن ہے۔ لہذا یہ بھی محال ہے۔ حاصل یہ کہ عقلی طور پر چار احتمالات نکلے تھے۔ وہ باطل ہو گئے۔

قیل لعدم العرف والاستعمال :- بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حقیقت و مجاز دونوں مستقلاً مراد ہونا عرف اور استعمال نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ اس لئے کہ اہل زبان کا استعمال اور ان کا عرف اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ جب بغیر

کے لفظ بولا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لا کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اور جب کوئی قرینہ موجود ہو تو قرینہ کی وجہ سے اس کے غیر موضوع لا کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔

وَالْمُصَنَّفُ أَوْ فِي ذَلِكَ تَشْبِيْهًا لِلْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ الثَوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّاسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِي سَرِّ مَا يَنْوَاجِدُ مَعْنَى بَمَنْزِلَةِ اللَّاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَارِئِ كَالثَوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيقَةِ كَالثَوْبِ الْمَمْلُوكِ فَلَمَّا أَنَّ اسْتِعْمَالَ الثَوْبِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا مُحَالٌ كَذَلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارِئِ مُحَالٌ وَالْأَوَّلُ ضَمُّهُ فِي الْمَثَالِ أَنْ يَقُولَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَلْبَسَ الثَوْبَ الْوَاحِدَ اللَّاسَانِ أَحَدُهُمَا بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْأُخَرُ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ لِيَكُونَ اللَّفْظُ بَمَنْزِلَةِ اللَّاسِ وَالْمَعْنَى بَمَنْزِلَةِ اللَّاسَانِ وَالْحَقِيقَةُ وَالْمَجَارِئُ بَمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَلَا يُقَالُ إِنَّ الرَّاهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثَوْبَ الْمَرْهُونَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبَسَهُ يَصُدَّقُ عَلَيْهِ أَنْ يَلْبَسَهُ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ لَبَسَهُ هَذَا لَيْسَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ لِأَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَتْلَقِ الثَوْبَ حَتَّى يَبْدُوَ الرَّاهِنُ وَلَكِنَّهُ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَا نَعَا فَاذًا أَنْ يَتْلَقَ حَقَّ الْمَالِكِ إِلَى أَصْلِهِ وَبِكُلِّهِ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ فَقَطْ لِأَنَّهُ لَا تَطْهَرُ مَثَرَةُ الْمِلْكِ فِيهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْمَهَبَةِ وَغَيْرِهِ -

ترجمہ

اور مصنف نے اس مسئلہ میں ایک مثال ذکر کی ہے جس میں معقول کو محسوس سے تشبیہ دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ الْوَاحِدُ مِلْكًا وَعَارِيَةً جَمِيعًا مَعْنَى بَمَنْزِلَةِ اللَّاسِ الْوَاحِدِ عَلَى اللَّاسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِي سَرِّ مَا يَنْوَاجِدُ مَعْنَى بَمَنْزِلَةِ اللَّاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَارِئِ كَالثَوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيقَةِ كَالثَوْبِ الْمَمْلُوكِ فَلَمَّا أَنَّ اسْتِعْمَالَ الثَوْبِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا مُحَالٌ كَذَلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارِئِ مُحَالٌ وَالْأَوَّلُ ضَمُّهُ فِي الْمَثَالِ أَنْ يَقُولَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَلْبَسَ الثَوْبَ الْوَاحِدَ اللَّاسَانِ أَحَدُهُمَا بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْأُخَرُ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ لِيَكُونَ اللَّفْظُ بَمَنْزِلَةِ اللَّاسِ وَالْمَعْنَى بَمَنْزِلَةِ اللَّاسَانِ وَالْحَقِيقَةُ وَالْمَجَارِئُ بَمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَلَا يُقَالُ إِنَّ الرَّاهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثَوْبَ الْمَرْهُونَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبَسَهُ يَصُدَّقُ عَلَيْهِ أَنْ يَلْبَسَهُ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ لَبَسَهُ هَذَا لَيْسَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ لِأَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَتْلَقِ الثَوْبَ حَتَّى يَبْدُوَ الرَّاهِنُ وَلَكِنَّهُ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَا نَعَا فَاذًا أَنْ يَتْلَقَ حَقَّ الْمَالِكِ إِلَى أَصْلِهِ وَبِكُلِّهِ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ فَقَطْ لِأَنَّهُ لَا تَطْهَرُ مَثَرَةُ الْمِلْكِ فِيهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْمَهَبَةِ وَغَيْرِهِ -

تشریح

ایک مثال

قاعدہ ہے کہ ایک لفظ سے بہت وقت اس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی کا مراد لینا محال ہے۔ اس طور پر کہ دونوں معنی مستقلاً مراد ہوں اور ان کے ساتھ حکم متعلق ہو محال ہے۔ اس قاعدہ کو اتن نے ایک حسی اور محسوس مثال دیکھ واضح فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا: کَمَا اسْتَعْمَلَ أَنْ يَكُونَ الثَّوْبُ الْوَاحِدَ ۖ جَسَ طَرَحَ اِکْبَ هِي كِبْرَ اِپْنَهْ والے پر اس کی ملک بھی ہو اور عاریت بھی۔ یعنی بقول شارح اس مثال پر لابس اور لباس۔ لفظ اور معنی کے درجہ میں ہے۔ اور لباس کی دو قسمیں ملک اور عاریت جس طرح معنی کی دو قسمیں ہیں معنی حقیقی اور معنی مجازی یعنی عاریت کسی سے کپڑا لیکر استعمال کرنا۔ تو جس طرح پہننے والے پر ایک ہی کپڑا اس کی ملک بھی ہو اور دوسرے سے مانگا ہوا اور عاریت بھی ہو محال ہے۔ ملک ہو گا تو عاریت کا نہیں ہو سکتا، اور مستعار ہو گا تو ملک کا نہیں ہو گا۔

كَذَلِكَ اسْتَعْمَالَ الْفَلْظِ ۖ اِسِي طَرَحَ اِکْبَ لَفْظًا كَا اسْتَعْمَالَ اِکْبَ وَتَمَّتْ مِیْنِ اِوَر اِکْبَ حَالَتِ مِیْنِ حَقِیْقَتِ کِیْلَے بھی ہو اور مجاز کے لیے بھی ہو محال ہے۔

وَالْاَوْضَحُ فِی الْمَثَالِ ۖ اِسَ شَارَحَ لَے کَہا مَعْنِ حَقِیْقِی اُور مَعْنِ مَجَازِی کے ایک ساتھ جمع ہونے کی مثال لابس اور لباس سے دینا زیادہ واضح نہیں، اس سے بہتر مثال یہ ہے۔ مثلاً ایک کپڑا ہو اور پہننے والے دو شخص ہوں۔ ان دونوں میں سے ایک شخص نے اس کپڑے کو بطریق ملک پہنا اور دوسرے نے اسی کپڑے کو عاریت پہنا۔ تاکہ لفظ کپڑے کے درجہ میں ہو اور دونوں مرد معانی کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور مجاز بمنزلہ ملک اور عاریت کے ہو جائیں تو بات زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے گی۔

لَا یَقَالُ اِنْ الرَّاهِنِ ۖ اِسَ مَثَالِ پَر اِکْبَ اِعْتَرَضَ ہے۔ جس کو شارح نے لایقال سے ذکر فرمایا جسکی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ملکیت کا ایک کپڑا کسی کے پاس رہن رکھا پھر بعد میں اپنی ضرورت سے اس نے مرتہن سے وہ کپڑا عاریت لیکر استعمال کر لیا تو اس صورت میں مالک نے اپنی ملکیت کا کپڑا پہنا مگر وہ عاریت کا بھی ہے تو ایک حالت میں ملک اور عاریت کا اجتماع ہو گیا۔

لَا نَقُولُ ۖ اِسَ اِعْتَرَضَ نَقْلَ کر کے شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ راہن کا مرتہن سے عاریت لیکر اس کپڑے کو پہننا بطریق عاریت نہیں ہے۔ عاریت اس وقت ہوتا جب مرتہن اس کپڑے کا مالک ہوتا۔ اور پھر اس کپڑے کو بطور عاریت کے راہن کو دیتا جبکہ یہاں مالک راہن خود اپنی ملکیت کا کپڑا پہنے ہوئے ہے۔ لیکن بطریق ملک کے راہن نے رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے عاریت لیکر جو کپڑا پہنا ہے وہ کپڑا راہن کے پاس آ کر اس کی ملک ہے اور بطور مالک ہونے کے اس نے کپڑا پہنا ہے عاریت کا یہاں کوئی سوال نہیں ہے۔ ہاں یوں کہا جائے گا کہ مرتہن کا قبضہ رہن کی وجہ سے مالک کو تصرف کرنے سے مانع ہے اور جب مرتہن نے عاریت اس کو دیدیا تو اس نے اس مانع کو زائل کر دیا اور مالک کا حق اپنی اصل پر لوٹ آیا۔

وَمِمَّا یُکُونُ بِطَرِیْقِ الْعَاهِدَةِ فَقَطْ ۖ اِلَہْ یہ ممکن ہے کہ مذکورہ صورت میں مالک کا اپنے کپڑے کو استعمال کرنا صرف عاریت ہی کے طریق پر ہو کیونکہ اگر اس کا کپڑے کو فروخت کیا جانا یا کسی کو ہبہ کرنا ہو تو ملکیت کا اثر ظاہر ہوتا اور

یہاں بھی نہ دووں کا کوئی موقع نہیں ہے۔ صرف عاریۃ عارضی طور پر اس نے کپڑ پہنا ہے لہذا ملک اور عاریت کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

ثُمَّ شَرَحَ الْمُصَنِّفُ فِي تَفْرِيعَاتٍ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ فَقَالَ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوْلَى لَا تَنْتَازِلُ مَوْلَى الْمَوْلَى وَإِذَا كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لَفْظَ الْمَوْلَى مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمُعْتَقِ بِلَا دَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلَا دَاسِطَةٍ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ وَكَذَا مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ هَذَا فَإِذَا أَوْصَى تَرَجُلٌ لِمَوْلَايِهِ وَلَهُ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِيعًا تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ مَا لَمْ يُبَيَّنْ أَحَدُهُمَا دَفْعًا لِلاِشْتِرَاكِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُعْتَقٌ بَكْسَرِ النَّارِ بَلْ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقٌ الْمُعْتَقِ عَلَى مَا هُوَ وَضَعَ مَسْأَلَةَ الثَّمَنِ يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِأَنَّ الْمَوْلَى حَقِيقَةٌ فِي الْمُعْتَقِ وَمَجَازَةٌ فِي مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا يَجُزُّهُمُ الْمَجَازَةُ مَعَ الْحَقِيقَةِ فَإِنْ كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثَّلَاثِ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ اسْمًا تَنْفَعُ فِي الثَّلَاثِ وَأَقْلُ الْجَمْعِ فِي الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ فَيَكُونُ النِّصْفُ الْبَاقِي مِنَ الثَّلَاثِ مُرَدَّدًا إِلَى وَرَثَةِ الْمُوصِي وَلَا يَكُونُ لِمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَيْءٌ إِلَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ الْمُعْتَقُ بِلَا دَاسِطَةٍ فَجَبَّ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا أَوْصَى بِهِ -

ترجمہ

پھر مصنف نے اس مسئلہ کی بعض تفریعات کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا حتی قلنا ان الوصیۃ للمولی لا تنزل مولی المولی یہاں تک کہ ہم نے کہا مولی کے بارے میں وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوگی اور جب اس کا ایک معتق بلا واسطہ (آزاد کر نیوالے) اور معتق بلا واسطہ کے درمیان آزاد کر نیوالے کو بھی موالی کہتے ہیں اور جن کو آزاد کیا ہے اس کو بھی موالی کہتے ہیں۔ اور کبھی اس کا اطلاق آزاد کرنے والے کے آزاد کر نیوالے پر ہوتا ہے اور ایسے ہی اس کا اطلاق جسے اس نے آزاد کیا اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ پر مجاز کیا جاتا ہے۔ پس جب کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے کوئی وصیت کی درانحالیکہ اس کے معتق اور معتق دونوں قسم کے ہیں اور جب تک وہ بیان نہیں کرے گا وصیت باطل ہوگی دفع اشتراک کی وجہ سے اور اگر اس وصیت کر نیوالے کیلئے کوئی معتق نہیں ہے بلکہ معتق اور اس کا معتق موجود ہے۔ متن میں اسی صورت کا ذکر کیا گیا ہے تو وصیت کا مستحق معتق بلا واسطہ ہوگا۔ اور بلا واسطہ معتق معتق مستحق نہ ہوگا کیونکہ لفظ موالی معتق بلا واسطہ میں حقیقت ہے اور معتق المعتق میں مجاز ہے لہذا مجاز حقیقت کے ساتھ جمع نہ ہوگا۔ پس اگر وصیت کر نیوالے کا صرف معتق واحد موجود ہے تو وہ نصف ثلث کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور جمع کی اتلیت وصیت کے بارے میں دو (قاعدہ) ہے۔ لہذا اس کا باقی نصف ثلث وصیت کر نیوالے کے وارثوں کی طرف واپس کر دیا جائے گا اور معتق المعتق کو کچھ نہ ملے گا البتہ جب بلا واسطہ معتق موجود نہ ہو تو اس وقت معتق المعتق وصیت کردہ چیز کا مستحق ہوگا۔

تشریح

پہلے اتن نے بیان کیا تھا کہ لفظ واحد سے ایک ہی وقت میں اس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔

اب اس جگہ اسی اصول کے پیش نظر چند مثالیں بطور تفریع کے ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا **مَعْتَقٌ قَلْبًا اِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوَالِي الْاِمْوَالِ** کو کجانیوالی وصیت موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔

متفصیل :- اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے موالی کیلئے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد فلاں چیز مثلاً موالی کو دیدیا جائے جبکہ اس موالی کے خود موالی ہیں۔ موالی یہ لفظ جمع ہے موالی کی اور موالی کے معنی آقا کے بھی ہیں اور غلام کے بھی تو اس صورت میں وصیت موالی کو شامل ہوگی، موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔ یہ اس وقت ہے جب اس کیلئے معتق واحد ہو یعنی صرف ایک غلام ہو تو وصیت کا نصف حصہ اس کو دیدیا جائے گا۔

و تحقیقاً ان لفظ الموالی الیہ۔ شارح ملاحظیوں نے اس اجمال کی تفصیل اس طرح فرمایا کہ لفظ موالی دو معنوں میں مشترک ہے۔ اول معنی وہ غلام جو بلا واسطہ آزاد کیا گیا ہو۔ دوسرے معنی معتق المعتق یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام۔ نیز موالی کا لفظ آقا و غلام دونوں میں بھی مشترک ہے۔

فاذا اوصی سراجہ الیہ پس جب کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور حال یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے کے آقا بھی ہیں جنہوں نے اس کو آزاد کیا اور غلام بھی ہیں جنکو وصیت کرنیوالے نے آزاد کیا ہو تو وصیت آقا کو دی جائے گی، یا آزاد کردہ غلام کو دیکھ لے گی؟ تو فرمایا اس صورت میں یہ وصیت باطل ہوگی جب تک وصیت کرنیوالا اس کو بیان نہ کر دے یعنی آزاد کرنیوالے کو دیکھ جائے یا اس کے آزاد کردہ کو دی جائے۔ اشتراک کو دفع کرنے کیلئے۔ اسلئے کہ لفظوں کے مشترک معنی میں سے کوئی معنی جب متعین نہ ہوں تو ان پر عمل کرنا محال ہے ہاں جب کسی قرینہ سے ان معانی میں سے کسی معنی کی تعیین ہو جائے تو ان معنی کو مراد لیا جائے گا اور اس پر حکم جاری ہوگا۔

ان لم یکن لہ معتق الیہ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے کا اپنا کوئی معتق (آزاد کرنیوالا یعنی آقا، نہیں ہے صرف آزاد کردہ غلام ہیں یا پھر معتق المعتق ہے۔ یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام دونوں موجود ہیں یعنی وصیت کرنیوالے نے کسی غلام کو آزاد کیا اور آزاد ہونے کے بعد غلام نے مال و دولت جمع کیا اور اس نے اسی مال سے غلام خریدا اور اس کو آزاد کر دیا تو وصیت کرنیوالے کا آزاد کردہ غلام معتق بلا واسطہ ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتق المعتق ہے۔ اسی صورت کو ماتن نے متن میں بیان کیا ہے۔ اسی برا و راست بلا واسطہ آزاد کردہ غلام موالی ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتق المعتق یعنی موالی کا موالی ہے۔ بالفاظ دیگر بالواسطہ وصیت کرنیوالے کا موالی ہے تو اس صورت میں وصیت صرف بلا واسطہ موالی کو شامل ہوگی۔ اور جو بالواسطہ موالی ہے وصیت اس کو شامل نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ لفظ موالی بلا واسطہ آزاد کردہ غلام کے معنی میں حقیقت ہے اور بالواسطہ آزاد کردہ غلام یعنی اس کے غلام کا آزاد کردہ غلام معتق المعتق کے معنی میں مجاز ہے لہذا جب وصیت صرف موالی بلا واسطہ کو شامل ہوگی اور بالواسطہ موالی کو

شامل نہ ہوگی تو حقیقت مجاز کے ساتھ جمع نہ ہوگی۔

فان كان له معتق واحد، اگر وصیت کر نیوالے کا آزاد کردہ غلام صرف ایک ہے یعنی بلا واسطہ آزاد کردہ غلام ہے تو وہ وصیت کا حقدار ہوگا مگر اس کو ثلث کا نصف حصہ ملے گا کیونکہ قاعدہ شریعت کا یہ ہے کہ وصیت مرنیوالے کے ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور موالی کا لفظ جمع کا صیغہ ہے جس کا واحد مولیٰ ہے۔ تو وصیت بلا واسطہ آزاد کردہ موالی کیلئے ہے اگر تین غلام ہوتے تو پورے ثلث مال میت کے حقدار ہوتے۔ اور یہاں جو صورت متن میں بیان کی گئی ہے اس میں بلا واسطہ آزاد کردہ غلام صرف ایک ہے اس لئے اس کو صرف ثلث کا نصف حصہ ملے گا۔

سوال :- موالی جمع کا صیغہ ہے اور واحد مولیٰ ہے۔ اور وصیت موالی یعنی جمع کیلئے تھی۔ اور جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے لہذا مذکورہ صورت میں نصف ثلث کے بجائے اس غلام کو وصیت کا ثلث حصہ ملنا چاہیے۔
جواب :- اس محذوف سوال کے جواب میں شارح نے فرمایا "واقل الجمع فی الوصیۃ اثنان" اور جمع کا اقل فرد وصیت کے باب میں اثنان ہے یعنی دو۔ اور اس سے زائد پر جمع کا اطلاق کر لیا جاتا ہے۔ اس لئے اس قاعدہ کی بنیاد پر اس غلام کو باوجودیکہ وہ ایک ہی غلام ہے ثلث کا نصف (آدھا) دیا جائے گا اور اس کا باقی حصہ یعنی باقی ثلث کا نصف دوبارہ وارثوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

ولا یمکن للمعتق المستحق شیء الا بالواسطۃ آزاد کردہ غلام کا آزاد کیا ہوا غلام محروم رہے گا۔ وصیت میں کچھ ہے نہ لیکہ معتق بالواسطہ کے مستحق ہونے کی صورت :- ہاں اگر بلا واسطہ معتق (غلام) موجود نہ ہو تو معتق المستحق (غلام) آزاد کردہ کا آزاد کردہ غلام) موجود ہو تو اس کے بارے میں شارح نے فرمایا "اذا لم یکن المعتق بلا واسطۃ جب بلا واسطہ آزاد کردہ غلام موجود نہ ہو تو وصیت کا مال معتق المستحق کو دیا جائے گا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ ہو۔

وَلَا یَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِیعُ ثَابِتٌ وَعُطِفَ عَلَی قَوْلِهِ اِنَّ الْوَصِیَّةَ یَعْنِیْ لَا یَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ اَخْوَانِهَا وَهِيَ الظَّلَاةُ وَنَفِیْعُ التَّمْرِ وَنَفِیْعُ الزَّیْبِ وَخَوَلَا مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَبِثِ الْحُرْمَةِ وَاجِبَابُ الْحَدِّ فَاِنَّ فِي الْخَمْرِ یَجِبُ الْحَدُّ بِشَرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ اَنْ یَصِلَ اِلَى حَدِّ السُّكْرِ وَغَيْرُهَا لَا یَحْرُمُ وَلَا یُسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ یُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ الَّذِی مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ اِذَا غُلِیْ وَاشْتَدَّ وَقَدْ فَتَ بِالزَّبْدِ فَاِنَّ لِمَنْ یَكْنُ نَبَاتًا بَلْ كَانَ مَطْبُوعًا اَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعَنْبِ كَالْتَمْرِ وَالْجَنْطَةِ وَالْعَسَلِ وَالزَّیْبِ الْمُنْفَعِ فِي السَّمَاءِ لَا یُسْمٰی خَمْرًا وَلَا یَاْخُلُ حُكْمُهَا وَالشَّافِعِیُّ یُسْمٰی كُلُّهَا خَمْرًا بِاِعْتَابِهَا اَسْنًا مُشْتَقٌّ مِنْ مُثْمَرَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ یُعْتَمُ الْكُلُّ

ترجمہ

اور غیر خمر، خمر کے ساتھ لاحق نہ کیا جائے گا۔ یہ دوسری تفریع ہے۔ اور اِنَّ الْوَصِیَّةَ پر اس کا عطف ہے۔ مطالبہ یہ ہے کہ غیر خمر اور اس کے اخوات مثلاً انگور کا وہ رس جس کو دو تہائی پکا دیا گیا ہو

اور ایک نلٹ باقی بچا ہو معنی طلاء اور نفعی تر بھگوئے ہوئے خشک چھو ہارے کا پانی اور نفعی الزیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا پانی اسی طرح دوسری تمام نشہ دینے والی چیزوں کو خمر کے ساتھ حکم میں شامل نہ کیا جائے گا اور نہ حد کے واجب کرنے میں (غیر خمر کو خمر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا) کیونکہ خمر کے ایک قطرہ پینے میں حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر شکر کی حد کو پہنچے ہوئے بھی مگر خمر کے علاوہ دوسری چیزوں کے پینے سے نہ حد واجب ہوتی ہے اور نہ ہی وہ حرام ہیں جب تک کہ ان میں شکر نہ پیدا ہو جائے۔ اور انگور کا پانی جب جوش دیکر سخت کر لیا جائے اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے پس اگر کچا پانی نہ ہو بلکہ اس کے رس کو پکا یا گیا ہو یا انگور کے علاوہ دوسری چیزوں کا پانی ہو مثلاً کھجور اور گیہوں اور شہد، کشش کا پانی ہو تو اس کا نام خمر نہ رکھا جائے گا نہ ہی اس کا حکم لے گا اور امام شافعیؒ ان تمام کا خمر ہی نام رکھتے ہیں کیونکہ وہ مخامرة العقل سے مشتق ہے اور یہ وصف سب کو عام ہے۔

تشریح

یعنی غیر خمر کو خمر کے ساتھ حکم میں شریک نہ کیا جائے گا۔ مصنفؒ نے جیسا کہ ماسبق میں یہ بیان کیا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتہاد بیک وقت درست نہیں ہے۔ اسی ضابطہ کی یہ دوسری تقریر مثال ہے۔ اور یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ مصنفؒ کے قول ان الوصیۃ الخ پر اس کا عطف ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خمر جس کی حقیقت کے انگور سے تیار کی جانے والی مشروب کے ہیں شرعاً حرام ہے۔ چنانچہ شریعت میں خمر کے ایک قطرہ کا استعمال کرنا بھی منوع اور حرام ہے۔ اس کے پینے والے پر حد شرب جاری کی جاتی ہے۔ نیز خمر نجس ہے۔ کپڑے کے جس حصہ میں ایک قطرہ بھی لگ جائیگا اس کو پاک کرنا ضروری ہے۔ مگر خمر کے اس حکم میں غیر خمر کو شامل نہ کیا جائیگا۔ غیر خمر کی مثال: دوسری نشہ لانیوالی اشیاء جیسے طلا، نفعی تر، نفعی زبیب وغیرہ جوش آدہ ہیں۔ وہ بھی حرام ہیں مگر ان میں شکر کی قید ہے۔ جب ان کے استعمال سے نشہ آئیگا یعنی یہ اشیاء نشہ آور ہوں تب حرام ہوں گی اسی طرح ان کے پینے سے حد شرب جاری نہ کی جائے گی۔ فرض کیجئے خمر انگور کا رس مٹنی کچا پانی برتن میں رکھ کر سٹرا یا جاتا ہے جب خوب جھاگ اٹھنے لگے اور شکر پیدا ہو جائے تو اس کو چھان لیتے ہیں اسی کو خمر کہا جاتا ہے۔ اب اگر انگور کے رس کو آگ میں پکا کر غلیظ کر لیا جائے تو اس کو کسی دوسری چیز میں ملا کر پکایا جائے تو اس کو خمر نہ کہیں گے کیونکہ آگ میں پکانے سے انگور کے رس کی حقیقت و نوعیت بدل گئی۔ اسی طرح شہد، گیہوں، جو، چھو ہارے وغیرہ کو پانی میں بھگو دیا جائے اور اتنا بھگو یا جائے کہ ان میں نشہ پیدا ہو جائے۔ بہر حال جب تک نفعی زبیب، نفعی تر وغیرہ میں شکر پیدا نہ ہو گا حرام نہ ہوں گے اور نہ ان کے پینے پر حد جاری ہوگی۔ ان کا نام بھی خمر نہ رکھا جائے گا۔

ماتن اور شارح کے قول کا خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ خمر کے حقیقی معنی انگور کے کچے پانی یا رس کو کسی برتن میں جمع کر کے بٹانا اور جھاگ پیدا ہو جانے اور نشہ پیدا ہو جانیکے بعد والے اس رس کا نام خمر ہے۔

خمر کا حکم۔ اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ یہ نجس ہے۔ اس کے ایک قطرہ کا پینا یا استعمال میں لانا حرام اور موجب حد خمر کا لفظ تر، زبیب اور شجر، گیہوں وغیرہ سے بنی ہوئی شراب پر حقیقت نہیں ہے۔ لہذا ان کو خمر کا حکم بھی نہیں دیا

جائے لگا البتہ انکی حرمت صرف سرکینوج سے ہے لہذا ان میں جب نشہ پیدا ہو جائے تو ان کا استعمال ناجائز ہوگا۔
 ان کے پیئے والے کو حد شرعی بھی جاری نہ ہوگی البتہ انتظامی سزا، تضریر وغیرہ جاری کرنا درست ہے۔
 اس بارے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وہ مذکورہ تمام کے تمام کو یعنی انگور سے بنی حقیقی خمر ہو یا شیراز،
 اور عمر سے بنی ہوئی شرابیں ہوں۔ سب کو نشہ کیوجہ سے کہ یہ بھی عقل پر پردہ ڈال دیتی ہیں۔ معیشتی جس طرح خمر حقیقی عقل
 پر پردہ ڈال دیتی اور اس کو ڈھک دیتی ہیں دیگر اشیاء سے بنی شرابیں بھی عقل پر پردہ ڈال دیتی اور اس کو ڈھک لیتی
 ہیں اس لئے وہ ان تمام کو خمر کا نام دیتے ہیں کیونکہ خمر مخمرة العقل سے مشتق ہے معنی جو عقل کو ڈھک لے اور کیفیت
 اور وصف بقید دوسری شرابوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا دوسری اشیاء سے بنی شرابوں کو بھی خمر نام رکھتے ہیں اور
 اسی کا حکم ان پر بھی عائد کرتے ہیں۔
 ارض تراض :- امام شافعیؒ کے اس قول سے حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آیا جو احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وَلَا يُزَادُ بَنُو بَنِيهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَنَّ بَنَاهُ عَطَفَ عَلَى مَا سَبَقَ وَتَقَرَّرَ أَنَّهُ إِذَا أُوصِيَ أَحَدٌ
 لِأَبْنَاءٍ زَيْدٌ وَلَكُلِّ بَنِيٍّ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْأَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيهِ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ
 لِأَنَّ لَفْظَ الْأَبْنِ وَهَاجَرٌ فِي ابْنِ الْأَبْنِ فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَقَالَ يَدْخُلُ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ أَيْضًا لِأَنَّ
 اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمُ فَيَنَاءُ لَهُمْ بِاعْتِبَارِ الظَّاهِرِ وَلَا يُزَادُ اللَّحْسُ بِالسِّدِّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا مَسْتَمُّ النَّسَاءِ
 عَطَفَ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَتَقَرَّرَ أَنَّهُ سَرَّابٌ وَذَلِكَ لِأَنَّ لَا مَسْتَمُّ حَقِيقَةٌ فِي اللَّحْسِ بِالسِّدِّ وَهَاجَرٌ فِي الْجَمَاعِ
 فَالْشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ إِنَّ كَلِمَتَهَا مُرَادٌ هُنَا لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ وَلَا مَسْتَمُّ النَّسَاءِ فَلَمْ يَجْعَلْ
 مَا قَبْلُ فَيَسْمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَإِنَّ كَلِمَةَ اللَّحْسِ بِالسِّدِّ فَالْتِمِمْ فِيهِ لَا حِلَّ الْحَكْمِ ثَمَّ فَيَكُونُ لِحْسُ النَّسَاءِ
 نَاقِضًا لِلْوَضْعِ وَإِنْ كَانَ اللَّحْسُ بِالْجَمَاعِ فَالْتِمِمْ فِيهِ لَا حِلَّ الْجَنَابَةِ فَيَجْعَلُ تَيَقُّمُ الْجَنُبِ بِهِذِهِ
 الْأَيَّةِ وَغَيْرِ نَقُولُ إِنَّ الْعَجَازَ هُنَا مُرَادٌ بِالْجَمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تَرَادَ الْحَقِيقَةُ
 أَيْضًا لِأَسْتَدَالَةِ الْحَمِّ بِبَيْنُهُمَا فَلَا يَكُونُ اللَّحْسُ بِالسِّدِّ نَاقِضًا لِلْوَضْعِ حَتَّى يَكُونَ التَّيَقُّمُ مُخْلَفًا عَنْهُ
 بَلْ إِنَّمَا هُوَ خَلْفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ۔

ترجمہ

اور پوتے مراد نہیں ہوں گے بیٹوں کو وصیت کر سکی صورت میں۔ اس عبارت کا عطف بھی ماسبق
 "ان الوصیۃ پر ہے اور تیسری تفریع ہے۔ یعنی جب کسی شخص نے زید کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت
 کی اور حال یہ ہے کہ زید کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹوں کے بیٹے (پوتے) بھی ہیں تو وصیت میں ابنا (بیٹے) داخل ہوں
 گے اور ابنا (ابناء) پوتے (داخل نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ "ابن" بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور ابن الابن میں مجاز
 ہے لہذا مجاز حقیقت کے ساتھ جمع نہ ہوگا۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ وصیت میں ابنا (ابناء) بھی

داخل ہوں گے۔ کیونکہ مذکورہ وصیت میں ابنہ الابن ابھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے۔ لہذا باعتبار ظاہر و عموم مجاز کے طور پر ان کو بھی شامل ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول اولستم النساء میں لس بالید مراد نہیں ہوگا اس کا تعلق بھی ماضی سے ہے اور جو حقیقی تفریع ہے۔ اس لئے کہ لاسکتم میں حقیقت لس بالید ہے (ہاتھ سے چھنا) اور جماع کے معنی میں لس مجاز ہے۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر دونوں ہی مراد ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے اولستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا یا تم عورتوں کو چھوؤ اور پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ پس اگر لس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدیث کی وجہ سے ہوگا لہذا اس صورت میں عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقض وضو ہوگا۔ اور اگر لس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا پس اس آیت سے جنبی کا تیمم حلال ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاتفاق معنی مجازی مراد ہیں پس جائز نہیں ہے کہ حقیقت کو بھی مراد لیا جائے کیونکہ دونوں معانی کا اجتماع محال ہے پس لس بالید ناقض وضو نہ ہوگا تا کہ تیمم اس کا نائب اور قائم مقام ہو بلکہ وہ فقط جنابت کا قائم مقام ہے۔

تشریح

مصنفؒ مذکورہ مثال حقیقت و مجاز کے بیک وقت جمع ہونیکے ناجائز ہونے اور جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہ کرنیکی تیسری مثال ہے جس کو ماتن نے بطور تفریع بیان فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی نے بکر کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی جبکہ بکر کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے بھی ہیں تو ابنہ ابی وصیت میں ابنہ الابن (بیٹے کے بیٹے یعنی پوتے) شامل نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور ابن الابن یعنی پوتے کیلئے مجاز ہے اور جبکہ پہلے گزر چکا ہے کہ حقیقت و مجاز دونوں ایک وقت میں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ دوسرا قاعدہ یہ بھی گزر چکا ہے کہ حقیقت پر جب تک عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کریں گے۔ لہذا اس مثال میں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے مجاز کی طرف رجوع نہ کریں گے۔ اور وصیت میں صرف ابن (بیٹا) مراد لیا جائے گا جو کہ ابن کی حقیقت ہے۔ پوتا و وصیت میں داخل نہ ہوگا جو کہ ابن کے مجازی معنی ہیں۔

اس بارے میں صاحبین کی رائے: حضرت امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مذکورہ وصیت میں ابن کے ساتھ ابن الابن سبھی شریک ہوں گے کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے اور بیٹے کے بیٹے (پوتے) دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے بطور عموم مجاز ابن کا لفظ بیٹے اور پوتے دونوں کو شامل ہوگا۔

ولا يراد للمس باليد الا۔ ماتن نے یہاں چوتھی تفریع بیان کی ہے۔ اصول وہی ہے کہ ایک لفظ سے اس کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی کو ایک وقت میں مراد لینا جائز نہیں۔

اختلاف مذاہب: اگر کوئی شخص عورت کو ہاتھ سے چھوے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں۔ یعنی امرأۃ ناقض وضو ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض ہے وضو ٹوٹ جائے گا۔ احنافؒ نے کہا عورت کو ہاتھ لگانے اور چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ متن میں جو آیت ذکر کی گئی ہے دونوں امام اس

آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ آیت "أَوَلَمْ نَسْتَمِمْ الْنِسَاءَ فَنَكُحْنَهُنَّ مَا كُنَّ يَدْعُنَا إِلَىٰ ذَٰلِكَ فَغَنَيْنَهُنَّ" (یا تم عورتوں کو لمس کرو اور پانی نہ پاؤ تو پاکٹ مٹی سے تیمم کرو) لَمْ نَسْتَمِمْ الْنِسَاءَ میں لمس کے دو معنی ہیں۔ ایک حقیقی معنی یعنی لمس بمعنی مس بالید (ہاتھ سے چھونا) دوسرے معنی مجازی ہیں یعنی جماع اور وطی کے۔ امام شافعیؒ نے اس جگہ جماع اور ہاتھ سے چھونا دونوں مراد لیکر فرمایا دونوں ہی ناقض وضو ہیں۔ جماع بھی اور عورت کو ہاتھ سے چھونا بھی۔ احصائے کے نزدیک ایک وقت میں معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو مراد لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس آیت سے ایک معنی ہی مراد لئے جاسکتے ہیں اور چونکہ جماع کے معنی بالاتفاق مراد ہیں اس لئے حقیقت کا اعتبار ساقط ہو گیا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

فالتیمم فیہا لاجل الجنابة إل۔ لہذا آیت میں مذکورہ تیمم کا حکم وہ جماع کی ضرورت پوری کرنے یعنی جنابت کی وجہ سے جواز کا ثبوت ہو گا کہ اگر جنبی پانی نہ پاسے، پانی کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے یا پانی موجود ہے مگر استعمال کرنے پر قادر نہیں ہے بیماری کی وجہ سے تو دونوں صورتوں میں پاکٹ مٹی سے تیمم کر سکتا ہے۔
فلا يكون اللبس باليد ناقضاً إل۔ آیت سے حقیقی معنی کا اعتبار اس لئے ساقط ہو گیا کیونکہ جمع بین الحقیقت والمجاز جائز نہیں۔ لہذا لمس بالید عورت کو ہاتھ سے چھونا ناقض للوضو نہ ہو گا تاکہ پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم اس کا نائب ہو

بل انما هو خلف عن الجنابة إل۔ بلکہ تیمم جنابت کے نتیجہ میں پانی نہ ملنے کی بنا پر غسل پر قادر نہیں اس لئے تیمم کا حکم دیا گیا گو یا تیمم جنابت کا خلیفہ ہے نہ کہ وضو کا۔
اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں تو مس امرأة ناقض وضو بھی نہیں ہو گا اور تیمم اس کا نائب بھی نہیں ہو گا بلکہ تیمم یہاں پر صرف جنابت کا نائب اور قائم مقام ہے۔

فَالْأَمثلةُ الثلاثةُ الأولىُ الْحَقِيقَةُ فِيهَا مُتَعَيَّنَةٌ فَلَا يُصَاحَرُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْمِثَالُ الْآخِرُ الْمَجَازُ فِيهِ مُتَعَيَّنٌ فَلَا يُصَاحَرُ إِلَى الْحَقِيقَةِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ لَأَنَّ الْحَقِيقَةَ فِيهَا سَوَى الْآخِرِ وَالْمَجَازُ فِيهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْنِ الْآخِرُ مُرَادًا أَيْ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي فِي الْأَمْثَلَةِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي فِي الْمِثَالِ الْآخِرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْنِ الْمَعْنَى الْآخِرُ أَعْنَى الْمَجَازِ فِي الْأُولَى وَالْحَقِيقَةُ فِي الْآخِرِ مُرَادٌ عَلَى مَا حَرَّرْنَا وَكُنَّا نَحْذَرُ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ شَرَعَ فِيهِ سَرْدٌ إِعْتَرَا ضَرَاتٍ شَرَدَ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَفِي الْأَسْتِثْنَاءِ عَلَى الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي تَدْخُلُ الْفَرْعُ جَوَابُ سَوَالٍ مُقَدِّمٍ تَقْرِيزٌ أَنَّ يُقَالُ إِذَا اسْتَمَنَّ الْحَرَبِيُّ مِنَ الْأَمَامِ وَقَالَ آمِنُونَا عَلَى أَبْنَائِنَا وَمَوَالِينَا يَدْخُلُ فِي الْأَبْنَاءِ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ وَفِي الْمَوَالِي مَوَالِي الْمَوَالِي مَعَ أَنَّ أَبْنَاءَ الْأَبْنَاءِ مَجَازٌ فِي لَفْظِ الْإِبْنِ وَمَوَالِي الْمَوَالِي مَجَازٌ فِي الْمَوَالِي فَيُلْزَمُ اجْتِمَاعُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَأَجَابَ بِأَنَّ

إِنَّمَا نَزَّلَ خُلُ الْفُرُوعُ فِي هَذَا الْاِسْتِثْنَاءِ لِأَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْمِ صَمَاءٌ شَبْهَةٌ فِي حَقِّهِ الدَّمِ لَا اِسْمًا
يَدْخُلُ فِي الْاِسْمِ اِدْعُ فَالْاِسْمُ اِدْعُ بِالذَّاتِ اِسْمًا هُوَ لِاِبْنَاءِ وَ الْمَوَالِي بِلَا وَ اِسْطِطَاعَةٍ لَكِنْ لِمَا كَانَ
لَفْظُ الْاِبْنَاءِ يَتَّكَأَلُ ظَاهِرًا اِبْنَاءُ الْاِبْنَاءِ فِي قَوْلِهِ نَعَمْ يَا بَنِي اَدَمَ وَ كَعْنُ الْفَرْغِ الْمَوَالِي لِيُطْلَقُ
عَرَفًا عَلَى مَوَالِي الْمَوَالِي فَلَا جُلُ الْاِحْتِيَاظِ فِي حِفْظِ الدَّمِ يَدْخُلُونَ بِلَا اِسْمِ اِدْعُ.

ترجمہ

الغرض پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہذا مجازی معنی کی طرف نہ رجوع کیا جائے۔ اور آخری
مثال میں مجاز متعین ہے پس حقیقت کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا۔ اور یہی معنی ہیں مصنف کے
اس قول ”لان الحقیقۃ فیما سوی الاخیر والہماز فیہ فلم یبق الاخر مراداً“ کے۔ کیونکہ آخر کے سوا باقی تمام مثالوں میں
حقیقت مراد ہے۔ اور اخیر والی میں مجاز مراد ہے۔ لہذا دوسرے معنی مراد لینے کیلئے باقی نہیں رہے یعنی معنی مجازی
اول تین مثالوں میں اور معنی حقیقی آخر والی مثال میں جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ اور جب مصنف تفریعات کے
بیان سے فارغ ہو چکے تو ان اعتراضات کا رد شروع کر رہے ہیں جو اس قاعدہ کلیہ پر وارد ہوتے ہیں۔ پس فرمایا
”وفی الاستیمان علی الابناء والموالی فدخل الفرد“ اور امام سے بیٹوں اور موالی کیلئے امن طلب کر سکی صورت میں
فروع داخل ہوں گے۔ یہ ایک سوالیہ مقدار کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب حربی نے امام سے امن طلب کیا
اور کہا ”امونا علی ابنائنا وموالینا“ کہ ہم کو ہمارے ابناء و موالی سمیت امن دو تو اس امن میں ابناء کے ساتھ
ابناء الابناء اور موالی کے ساتھ موالی کے موالی بھی داخل ہوں گے باوجودیکہ لفظ ابن میں ابناء الابناء مجاز ہے۔
اور لفظ موالی میں موالی کے موالی مجاز ہیں۔ پس اس میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے۔ پس مصنف نے
جواب دیا کہ اس امان طلب کرنے میں اصول کے ساتھ ان کے فروع بھی داخل مانے جائیں گے۔ اس لئے کہ
ظاہری اسم حفظ دم میں اشتباہ کا باعث ہو گا نہ یہ کہ فروع ارادۃ امان میں داخل ہیں۔ پس ابناء اور موالی بلا واسطہ
بالذات مراد ہیں لیکن ابناء کا لفظ بظاہر ابناء الابناء کو بھی شامل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”یا بنی آدم“ میں۔ اور
اسی طرح موالی کا لفظ عرف میں موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے پس حفظ دم کے مسئلے میں احتیاطاً بلا ارادہ یہ داخل ہیں۔
فالا مشلۃ الاول۔ بیان کردہ مثالوں میں سے پہلی تین مثالیں وہ ہیں جن میں حقیقی معنی متعین
ہیں لہذا ان میں مجازی معنی مراد نہ لئے جائیں گے تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔ اور
آخری مثال ایسی ہے جس میں مجازی معنی متعین ہیں۔ پس اس مثال میں حقیقی معنی مراد نہ لئے
جائیں گے۔ مذکورہ بالا مفہوم اور وضاحت ہے مصنف کے آئندہ اس قول کی جس پر باتن نے فرمایا۔

تشریح

لان الحقیقۃ فیما سوی الاخر والی تفریع کو چھوڑ کر متعین و آخر والی تفریع میں مجاز متعین ہے
تو دوسری کے مراد لینے کا کوئی موقع ہی باقی نہیں رہا۔
شارح نے کہا مطلب یہ ہے کہ پہلی تین تفریعات میں حقیقی معنی متعین ہیں اور آخری تفریع میں مجازی معنی

متعین ہیں۔ اسلئے دوسرے معنی کے مراد لینے کا موقع ہی باقی نہیں رہا۔ یعنی پہلی تینوں مثالوں میں چونکہ حقیقی معنی مراد اور متعین ہیں اسلئے مجازی معنی کا موقع نہیں اور آخری مثال میں مجازی معنی متعین ہیں لہذا معنی حقیقی کا اعتبار نہ کیا جائے گا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

ولما فرغ من التفريعات الی۔ تفریعات اربعہ سے فراغت کے بعد ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں مانتن نے ان کا بیان شروع کیا ہے۔ فرمایا۔ اس مشہور قاعدہ پر ایک لفظ سے ایک وقت میں اس کے معنی حقیقی اور مجازی کا مراد لینا درست نہیں ہے یعنی حقیقی معنی مراد ہوں گے تو مجازی معنی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا یا کسی جگہ اگر لفظ کے مجازی معنی مراد ہوں گے تو اس کے حقیقی معنی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ پس مانتن نے فرمایا اس قاعدہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا ذکر کرتے ہیں۔ فرمایا۔

والفستیمان علی الرفینار۔ بیٹوں اور موالی پر امان طلب کرنے کی صورت میں فروع بھی داخل ہوں گے۔

سوال: مذکورہ عبارت ایک سوالیہ مقدمہ کا جواب ہے۔ اعتراض کو شارح نے نقل کیا ہے۔ حربی نے دار الحرب میں امام وقت سے امان طلب کی اور امان طلب کرنے کیلئے یہ الفاظ استعمال کئے "أمنونا علی ابنائنا وموالینا" ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی سمیت امان دو تو الایبناء میں بیٹوں کے ساتھ ابناء الایبناء یعنی پوتے بھی شامل ہو جاتے ہیں اور موالی کے ساتھ ان کے آزاد کردہ غلام یعنی موالی کے موالی بھی داخل ہو جاتے ہیں لہذا پوتوں اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ مجازاً امان میں داخل ہیں۔ کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے۔ اور پوتے کیلئے مجاز ہے۔ اسی طرح موالی کا لفظ آزاد کردہ غلام کیلئے حقیقت ہے اور موالی الموالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لئے مجاز ہے۔ تم نے امان میں دونوں کو داخل مانا ہے اس سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔

فاجاب بان (غماندخل الی۔ تو اس اعتراض کے جواب میں مانتن نے فرمایا۔ مذکورہ بالا طلب امان میں یعنی استیمان مذکور میں فروع بھی داخل ہیں یعنی بیٹوں کے ساتھ ان کے بیٹے یعنی پوتے۔ اور موالی کے ساتھ ان کے موالی بھی داخل ہیں۔ لہذا ظاہر لفظ صار شعبہ فی حقن (درج الی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع نہیں کیا گیا نہ ہی ان کے حقیقی اور مجازی معنی قصداً مراد لئے گئے بلکہ صورت حال یہ ہوئی کہ مسئلہ ہے حقن دم کا اور حفاظت دم کا کیونکہ اگر امان نہ ملے گا تو یہ قتل کر دیئے جائیں گے لہذا بالذات اور براہ راست تو ابناء سے بیٹے ہی مراد لئے گئے ہیں اور موالی سے آزاد کردہ غلام ہی مراد لئے گئے ہیں۔

ولکن لما کان لفظ الرفینار الی۔ مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الایبناء کو بھی شامل تھا۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے یا بنی آدم اسے آدم کی اولاد۔ اس کلام پر بنی آدم میں آدم کے بیٹوں کے ساتھ ابن اولاد یعنی پوتے وغیرہ بھی شامل ہیں اور لفظ موالی عرف میں موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے لہذا مذکورہ امان میں بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی بھی داخل ہو گئے مشہد کی بنا پر کیونکہ اس کا مشہد پیدا ہو گیا۔ بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ بھی امان کے تحت داخل ہوں گے جبکہ امان کا مسئلہ جان کی حفاظت

کا اہم مسئلہ ہے اسلئے امان ارادہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اسلئے کہ امان کے ذریعہ انسان کے خون کی حفاظت مقصود ہے اور خون کا محفوظ رہنا اصل ہے۔

نیک لکھتے کلام یہ کہ امان میں بیٹے اور موالی ارادۃً داخل ہیں اور پوتے اور موالی کے موالی بغیر ارادہ صرف شبہ کی بنا پر امان کے تحت داخل ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا اُس وقت محال ہے جبکہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور مذکورہ صورت کی حقیقت کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجازی مصنیٰ صرف شبہ سے ثابت ہوتے ہیں نہ عرف کی وجہ سے۔

وَمِمَّا عَلَى هَذَا الْجَوَابِ رَاغِتْرَاضٌ وَهُوَ أَنَّ يَنْبَغِي أَنْ يُعْتَبَرَ مِثْلُ هَذَا الشَّبَهَةِ لِأَجْلِ الْاِخْتِطَاطِ فِي حِفْظِ السَّامِعِ فِيمَا إِذَا اشْتَرَى عَلَى الْآبَاءِ وَالْأَهْلِيَّاتِ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْاِجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِأَنَّ لَفْظَ الْآبَاءِ وَالْأَهْلِيَّاتِ يُشَارِكُ فِي بَظَاهِرِ الْأَسْمِ الْاِجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ فَكَانَ جَوَابُ الْمُصَدِّعِ بِقَوْلِهِ بَخْلَافِ الْاِسْتِمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأَهْلِيَّاتِ حَيْثُ لَا يَدْخُلُ الْاِجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِأَنَّ ذَاكَ بِطَرِيقِ التَّبْعِيَّةِ فَيُلَيِّقُ بِالْفُرُوعِ وَدُونَ الْأَصُولِ يَنْبَغِي أَنْ هَذَا النَّسَاقُ لَمْ يَظْهَرْ اِسْمًا هُوَ بِطَرِيقِ التَّبْعِيَّةِ لِلْمَدَنِيِّ فَيُلَيِّقُ هَذَا بِأَبْنَاءِ الْآبَاءِ وَمَوَالِي السَّامِعِ لِأَنَّهُمْ فَرَعٌ فِي الْاِطْلَاقِ وَالْمَخْلَقَةِ جَمِيعًا وَدُونَ الْاِجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِأَنَّهُمْ وَإِنْ كَانُوا فَرَعًا لَلْآبَاءِ وَالْأَهْلِيَّاتِ فِي اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلَكِنَّهُمْ أَصُولٌ فِي الْمَخْلَقَةِ فَكَيْفَ يَتَّبَعُونَ نَسَبَهُمْ فِي اللَّفْظِ وَاسْمًا تُسَمَّى الْكِتَابَةُ إِلَى أَبِيهِ فِيمَا إِذَا اشْتَرَى الْمَكَاتِبَ أَبَاهُ لَا لِأَنَّهُ دُخُولٌ بِالتَّبْعِيَّةِ لِأَنَّ هَذَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيهِ تَبَعًا سَبَلٌ تَحْقِيقًا لِلصَّلَاحِ وَالْإِحْسَانِ فَإِنَّ الْحَرَّ إِذَا اشْتَرَى أَبَاهُ يَكُونُ حَرًّا عَلَيْهِ عَقْدُ الْاُبُوَّةِ فَإِذَا اشْتَرَى الْمَكَاتِبَ أَبَاهُ يَصِيرُ مَكَاتِبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَتُهُ كَعَلٍّ وَاحِدٍ عَلَى حَبِّ خَالِهِ وَآمَّا حَوْصَمَةً بِكَافٍ الْجَدَّاتُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حَرَمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ فَأَيُّ الْاِجْمَاعِ أَوْ ذُو لَالَةٍ النِّصِّ أَوْ جَعَلَ الْأَهْلِيَّاتِ بِمَعْنَى الْأَصُولِ ثَمَّتُمْ لِلْاِخْتِطَاطِ -

ترجمہ

اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہے۔ وہ یہ ہے کہ حفظ دم کے باب میں حتیًا شبہ کی بنا پر اس صورت میں کہ جب مستحسن نے امیر سے آباء اور اہلیات پر امان چاہی تو اجداد و جدات کو بھی داخل ہونا چاہئے کیونکہ لفظ آباء اور اہلیات نیز بظاہر اجداد و جدات کو شامل ہے۔ تو مصنف نے اس اعتراض کا اپنے اس قول سے جواب دیا فرمایا: بخلاف الاستیمان علی الآباء والاهلیات حیث لا یدخل الاعداد والجدات لان ذہ طریق التبعية فیلیق بالفروع لا بالاصول بخلاف اسن چاہئے آباء اور اہلیات کے کہ اس صورت میں اجداد اور جدات امان میں داخل نہ ہوں گے اس لئے کہ وہ تو تابع ہونیکلی وجہ سے تھا اور تابع ہو کر داخل ہونا فروع کیلئے مناسب ہے نہ کہ اصول کیلئے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ مذکورہ بالاتساول ظاہری تابع ہو کر تھا پس ابناء الابناء اور موالی النوالی کیلئے

مناسب ہے کیونکہ اطلاق میں بھی تابع ہے اور پیدائش کے لحاظ سے بھی تابع ہے نہ کہ دادے اور دادیاں۔ اسلئے کہ یہ لوگ اگرچہ لفظ کے اطلاق میں آبار اور امہات کے فروغ ہیں لیکن پیدائش میں یہ اصول ہیں لہذا لفظ میں وہ تابع ہو جائیں گے۔ اور بیشک کتابت باپ کی طرف سے سرائت کرتی ہے (منسوب ہوتی ہے) اس صورت میں کہ مکاتب اپنے باپ کو خرید لے۔ اسوجہ سے نہیں کہ یہ سرائت کرنا تبعیت کے داخل ہونیکے وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ ہے ہی نہیں جس سے بتقاد داخل ہونیکا سوال پیدا ہو۔ بلکہ یہ سرائت صلہ رحمی اور احسان کو بردے کار نے کیلئے ہے کیونکہ آزاد آدمی جب اپنے باپ کو خریدتا ہے تو حق بات کی وجہ سے باپ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب مکاتب نے اپنے باپ کو خرید لیا تو باپ اس مکاتب پر مکاتب ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کی صلہ رحمی اس کے حسب حال ہو جائے۔ اور ہر حال دادیوں سے نکاح کی حرمت کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس قول حرمت علیکم امہاتکم سے یا تو اجماع کی وجہ سے یا دلالت النص سے ثابت کیا گیا ہے یا پھر حقیقاً یہاں پر امہات کے معنی اصول کے لئے گئے ہیں۔

تشریح

اعتراف :- شارح نے کہا کہ سابقہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ انبار اور مالی کی امان میں انبار الانبار اور مالی الموالی کو شامل کر دیا ہے بشبہ اور احتیاط کی بنا پر حفاظت دم اور جان کی حفاظت کی وجہ سے امان میں داخل کر لیا ہے۔ مناسب ہے کہ جب کسی حربے نے آبار اور امہات (باپ اور ماؤں) کی امان مانگی تو امان میں باپ کے ساتھ داد کو، اور ماں کے ساتھ نانی کو بھی شامل اور داخل ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ لفظ آبار اجداد کو، اور ماں جدات کو شامل ہے حالانکہ امان میں یہ داخل نہیں۔

فاجاب المصنف عنہا :- مذکورہ اعتراض کے جواب میں مصنف نے فرمایا۔ آبار کی طلب کردہ امان پر اجداد کا داخل نہ ہونا، اسی طرح امہات کی طلب کی ہوئی امان پر نانی کا داخل نہ ہونا اس وجہ سے ہے۔

ادپرک مثال میں باپ کی امان میں اولاد کا داخل ہونا، مالی کی امان میں مالی کے مالی کا داخل ہونا تابع ہونیکے وجہ سے تھا کہ بیٹا باپ کے اور مالی الموالی مالی کے تابع ہے اور تبعیت فروغ کیلئے تو مناسب ہے۔ ہول میں تابع ہونیکے شان نہیں پائی جاتی کیونکہ لفظ کے اطلاق پر اگرچہ آبار کے ساتھ اجداد اور امہات کے ساتھ جدات تابع اور فرع ہیں مگر پیدائش یعنی اصل خلقت میں تابع نہیں بلکہ وہ تو اصول ہیں۔ دادا سے باپ پیدا ہوا ہے اور نانی سے ماں پیدا ہوئی ہے تو وہ لفظ میں کیونکہ تابع ہو سکتے ہیں اور تابع کرنے میں اصل کو تابع کرنا لازم آنا ہر فرع کے جو کہ عمر غیر معقول ہے۔ اسی غیر معقول بات سے احتراز کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر آبار کیلئے امان طلب کی گئی تو اجداد شامل نہ ہوں گے۔ اور امہات کیلئے امان مانگی گئی تو جدات شامل نہ ہوں گی۔

اس کے برخلاف اول مثال میں بیٹوں کے بیٹے اور مالی کے مالی کے اطلاق پر بھی تابع ہیں اور خلقت میں بھی تابع ہیں۔ اسی وجہ سے تبعیت کے طریق پر بیٹوں اور مالی الموالی کو امان میں داخل مان لیا گیا تھا۔ اسی بیان سے دونوں کے درمیان فرق بھی سامنے آ گیا اور اتنے بڑے فرق کے ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح اور درست نہ ہوگا۔

و انما اشترى المكتابة الى ابية، الی معنی کتابت باپ میں سرایت کر جاتی ہے۔ یہ بھی ایک سوال مجذوف کا جواب ہے مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب نے اپنے باپ کو خرید لیا تو خریدنے کے بعد خریدار ہو باپ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب بن جاتا ہے اور بیٹے کی کتابت باپ میں سرایت کر جاتی ہے۔ اس مسئلہ میں معنی کتابت کے سرایت کرنے کے مسئلہ میں شریعت نے بیٹے کو اصل مانا اور باپ کو اس کا تابع قرار دیدیا ہے۔ تو لازم آیا کہ اصل تابع ہو گیا اور فرع اصل بن گیا جس کو اوپر آپ ایک غیر معقول بات کہہ کر آئے ہیں۔

جواب لا لاند دخول بالتبعية، الی اس جگہ باپ کو اپنے لڑکے کا تابع نہیں بنایا گیا نہ تابع ہونے کی وجہ سے بیٹے کی کتابت باپ کے اندر پہنچی۔ بلکہ صورت حال یہ ہے انسان اس بات کا پابند ہے کہ وہ اپنے ماں باپ پر حسن سلوک اور احسان و صلہ رحمی کرے اور انکو بری حالت سے اچھی حالت کی طرف نکال کر لائے۔ اسی صلہ رحمی اور احسان و حسن سلوک کو ثابت کرنے کیلئے بیٹے کی کتابت کو باپ تک پہنچایا گیا اور اس کو مکاتب بنادیا گیا ہے کیونکہ اس جگہ کوئی ایسا لفظ موجود نہیں ہے کہ جس میں باپ اپنے بیٹے کی تبعیت میں داخل ہو جائے۔

فان الحق اذا اشترى الی۔ اس لئے کہ جب آزاد بیٹے نے اپنے غلام باپ کو خریدا تو وہ باپ خریدے جانیکے بعد بیٹے کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جائے گا ابوہ کے حق کی ادائیگی کی بنا پر۔ لہذا جب مکاتب بیٹے نے اپنے غلام باپ کو خرید لیا تو اس کی ملک میں آتے ہی مکاتب ہو جائے گا تاکہ اس کی حالت اور قوت کے مطابق صلہ رحمی کا حق پورا کیا جاسکے۔

واما محرمۃ نکاح المجدات الی۔ یہ بھی ایک سوال مقدّم کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آیت حرمت علیکم امہاتکم الی میں بالاتفاق امہات کے تابع ہو کر جدات بھی محرمات کی فہرست میں شامل اور داخل ہیں۔ یعنی اس آیت میں حکم ہے کہ جس طرح آدمی کا اپنی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح دایوں سے نکاح کرنا بھی حرام ہے۔ اس آیت میں بھی جدات جو کہ اصول ہیں وہ اپنی فروع یعنی امہات کے تابع ہیں حالانکہ بقول آپ کے اصول کا فروع کے تابع ہونا معقول نہیں ہے بلکہ غیر معقول بات ہے۔

فبالاجماع الی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت کے مسئلے میں امہات کے تابع ہونا تابع متبوع یا اصل و فروع کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ اس حرمت کا سبب اجماع ہے یا پھر دلالت النص جدات کو محرمات میں داخل کیا گیا ہے۔ اور پھر جب جدات کے نکاح کی حرمت کا حکم اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یا دلالت النص سے ثابت ہے اور جب ان کے نکاح کی حرمت آیت سے ثابت نہیں تو جدات کا جو کہ اصل اصول ہیں امہات کیلئے اور امہات فروع ہیں تابع ہونا بھی لازم نہیں آتا۔

نیز اس اعتراض کا دوسرا جواب یہ بھی ہے کہ ہم نے اس بات سے بطور عموم مجاز کے اصول کو مراد لیا ہے معنی مسلمان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا ممنوع ہے اور اصول میں جس طرح اس کی ماں ہے اس کی دادی بھی شامل ہے۔ لہذا جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آتا۔ لہذا کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔

وَإِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْإِجَارَةِ وَالِدُخُولِ حَافِيَا أَوْ مُتَنَعِلَا فِيمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ إِخْرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ حَقِيقَتَهُ وَضَعُ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ أَنْ يَكُونَ حَافِيَا وَنَحْوَهُ أَنْ يَكُونَ مُتَنَعِلَا وَقَدْ قُلْتُمْ إِنَّهُ يَحْتَسِبُ بِكَلَامِ الْأَمْرَيْنِ فَيَلْزِمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَإِضًا أَنَّ حَقِيقَةَ دَارِ فُلَانٍ أَنْ تَكُونَ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ لَهُ وَنَحْوَهُ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهُ وَقَدْ قُلْتُمْ أَنَّهُ يَحْتَسِبُ بِكَلَامِ الْأَمْرَيْنِ فَيَلْزِمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهِ أُخَرَ فَاجَابَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَقَعُ هَذَا الْحَلْفُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا وَكَانَ عَلَى الدُّخُولِ حَافِيَا أَوْ مُتَنَعِلَا فِي قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ بِأَعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ وَهُوَ الدُّخُولُ وَنُسْبَةُ السُّكْنَى فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ لَا يَدْخُلُ وَهُوَ مَعْنَى مُجَازِيٍّ شَامِلٍ لِلدُّخُولِ حَافِيَا أَوْ مُتَنَعِلَا فَيَحْتَسِبُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ هَذَا إِذَا لَمْ تَكُنْ جُلِيَّةً نَبِيَّةً فَإِنْ كُنْتَ لَهُ نَبِيَّةً فَعَلَى مَا نَوَى حَافِيَا أَوْ مُتَنَعِلَا مَا شِئَا أَوْ سَاحِبًا وَإِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَحْتَسِبْ لِأَنَّهُ حَقِيقَةُ مَهْجُورَةٍ لَا تَعْمَلُ وَمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ فِي دَارِ فُلَانٍ فِي سُّكْنَى فُلَانٍ وَهُوَ مَعْنَى مُجَازِيٍّ شَامِلٍ لِلْمَلِكِ وَالْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ فَيَحْتَسِبُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ لَكِنْ يَبْرُدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ دُخُولٌ فِي الْمَادِي أَنَّهُ إِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُّكْنَى لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا غَاطِلَةً عَنِ السُّكُونَةِ يَحْتَسِبُ إِضًا إِلَّا أَنْ يَقَالَ إِنْ السُّكْنَى أَعْلَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ تَحْقِيقًا أَوْ تَعْدًا مِزًّا.

ترجمہ

اور قسم کا اطلاق ملک، اجارہ اور گھر میں نیگے پیروں یا جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جبکہ کوئی حلف کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ مصنف کی یہ عبارت ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو اس قسم میں وضع قدم کا ذکر ہے تو دار فلاں میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ شخص مذکور برہنہ پاؤں داخل ہو اور مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر داخل ہو۔ اور اسے اخاف تم کہتے ہو کہ قسم کھانے والا دونوں باتوں میں حائث ہو جائے گا اس لئے مجمع بین الحقیقت والماز لازم آتا ہے۔ نیز اس میں دوسرا اعتراض یہ بھی ہے کہ دار فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ دار اس کی ملک میں ہو اور دار فلاں کا مجاز یہ ہے کہ وہ گھر خواہ اجارہ کا ہو یا عاریت کا۔ اور تم نے کہا کہ وہ شخص ہر صورت میں حائث ہو جائے گا تو دوسرے طریق پر جمع بین الحقیقت والماز لازم آیا۔ تو مصنف نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ قسم ملک اور اجارہ دونوں پر لاگو ہو جائے گی۔ ایسے ہی خواہ دخول نیگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر اس کے قول لا یضع قدمہ فی دار فلاں کہنے پر عموم مجاز کے اعتبار

یعنی مطلق دخول اور مطلق رہنے کی جگہ کے لحاظ سے۔ پس اس کے قول لایضع قدم سے مراد لایدخل ہے (یعنی داخل نہ ہو گا) اور یہ مجازی معنی ہیں جو ننگے پیروں اور جوتے پہنکر دونوں طریق سے داخل ہونے کو شامل ہے پس عموم مجاز کی وجہ سے حائث ہو جائے گا، جمع بین الحقیقت والجاز کی وجہ سے نہیں۔ یہ تقریر ہونا اس وقت ہے جبکہ اس نے کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے نیت کر رکھی ہے تو حکم اس کی نیت کے مطابق ہو گا جیسی نیت ہوگی ویسا ہی حکم ہو گا۔ اگر نیت حافیا کی ہے یا جوتے پہن کر کی ہے یا سوار ہو کر کی ہے یا پیدل چل کر ہے اور اگر بتکلف اس نے صرف مکان کے اندر قدم رکھ دیئے اور مکان کے اندر داخل نہیں ہوا تو حائث نہ ہو گا۔ کیونکہ ایسی حقیقت ہے جو چھوڑے اس کے مطابق عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح اس کے قول دار فلان سے مراد سکنا فلان ہے (یعنی فلاں کا رہائشی گھر) دار فلان کے یہ معنی مجازی ہیں جو ملک، اجارہ، عاریت سب کو شامل ہیں۔ پس عموم مجاز کی وجہ سے حائث ہو گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والجاز کی وجہ سے۔ لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فساد ہی میں مذکور ہے کہ یہ گھر اس کا رہائشی گھر نہ ہو بلکہ گھر ملک کا ہو مگر سکونت چھوڑ رکھی ہو۔ تو بھی حائث ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ رہائشی گھر سے مراد اعم ہے۔ سکونت اس میں حقیقت ہو یا تقدیراً ہو۔

تشریح وانما يقع على الملك الخ۔ سابق میں قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا ناجائز ہے اس پر دوسرا اعتراض وارد کیا گیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوں گا، اس کے بعد قسم کھا نیوالا آدمی فلاں کے گھر میں برہنہ پا داخل ہو اتو حائث ہو جائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تب بھی حائث ہو جائے گا۔ اس صورت سے جمع بین الحقیقت والجاز لازم آتا ہے۔ کیونکہ وضع قدم پیر رکھنا، اس کی حقیقت برہنہ پیر اس گھر میں داخل ہو اور مجاز یہ ہے کہ اس گھر میں جوتے پہن کر داخل ہو اور تم نے کہا ہے کہ قسم کھانے والا دونوں صورتوں میں حائث ہو جائے گا۔ خواہ ننگے داخل ہو یا اس گھر میں جوتے پہن کر داخل ہو۔ تو اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس مثال پر دار فلان کا ہے۔ دار کی نسبت فلاں کی جانب دو طریقوں پر ہوتی ہے۔ گھر اس کی ملک ہو۔ یعنی فلاں شخص اس گھر کا مالک ہو، جب دار فلان کہا جاتا ہے۔ اور اگر فلاں شخص اس گھر میں کرایہ پر یا عاریت کے بطور مقیم ہو، تب بھی دار کی نسبت فلاں کی جانب کی جاتی ہے جبکہ اس میں اگر دار اس کی ملک میں ہو تو دار فلان میں دار کی نسبت فلاں کی جانب حقیقت ہے اور اگر بطریق عاریت یا کرایہ داری ہو تو یہ نسبت مجازی ہے۔ اور تم نے دونوں صورتوں میں فلاں کے گھر میں داخلہ کو حث کا سبب مانا ہے۔ فلاں آدمی اس گھر کا مالک ہے تب بھی قسم کھا نیوالا حائث ہو جائے گا اور کرایہ پر ہے تب بھی حائث ہو جائے گا تو دوسرا جمع بین الحقیقت والجاز کا اعتراض وارد ہو گیا۔

فلجائب بانہ انما یقیم الہ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب :- وَاللّٰہُ لَا اِھْمُ قَدْ جِی فِی دَارِ فَلَانٍ
 اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں اپنے قدم نہ رکھوں گا۔ اس بات کی قسم ہے کہ فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوں گا۔ اور
 دخول کی دو صورتیں ہیں۔ ننگے پیروں گھر کے اندر داخل ہونا۔ جو تے پہن کر یا کسی سواری پر سوار ہو کر گھر کے اندر
 داخل ہونا۔ ان دونوں صورتوں میں اول دخول حقیقت ہے۔ اور دوسری صورت مجاز داخلہ کی ہے۔ اخلاف نے
 ہر دو صورت کے داخلہ پر حنث کا حکم دیا ہے جس سے جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض شوافع کی جانب سے مائد
 کیا گیا ہے اس اعتراض کے جواب پر ماہن نے فرمایا ” باعتبار عموم المجاز “ اس قسم میں عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے۔
 یعنی وضع قدم کے معنی وہ لے گئے نہیں جس میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پائے جاتے ہیں یعنی دخول
 کے خواہ دخول ننگے پیروں سے ہو جو کہ حقیقت ہے، اور خواہ دخول فلاں کے گھر میں جو تے پہن کر یا سواری
 پر سوار ہو کر کیا جائے جو کہ معنی مجازی ہیں۔ بہر حال دو صورت دخول میں وہ حانث ہو جائے گا۔

وہذا اذ السمع لکن لہ نیت، لہذا یہ حکم اس وقت ہے جب قسم کھانیوالا کوئی نیت نہ کئے ہو یعنی ننگے پیروں
 داخل ہونے یا جو تے پہن کر داخل ہونے کی نیت نہ کی ہو۔ تب عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر اس نے نیت
 بھی کی ہے تو وضع قدم کے معنی وہ لے جائیں گے جس کی اس نے نیت کی ہوگی۔ اگر ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت
 کی ہے تو بہرہ نہ پا داخل ہونے میں حنث لازم آئیگا اور اگر جو تے پہن کر داخل ہو نیکی نیت کی ہے تو جو تے پہن کر
 داخل ہونے میں حانث ہوگا۔ پیدل چل کر داخل ہونے کی نیت کی تھی تو پیدل چل کر داخل ہونے میں حانث
 ہوگا۔ اسی طرح اگر سواری پر سوار ہو کر داخل ہو نیکی نیت کی تھی۔ تو جب سواری پر سوار ہو کر داخل ہوگا تب
 حانث ہوگا۔ حاصل کلام جس قسم کی نیت ہوگی اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی پر حکم مرتب ہوگا۔

وان وضع القدم بغير دخول الہ۔ اور اگر اس نے داخلہ کی صورت یہ اختیار کی فلاں کے گھر پر اس نے
 داخل کر دیئے مگر پورا بدن اس کا گھر سے باہر ہے مثلاً لیٹ گیا اور لیٹ کر صرف پیر اس نے گھر کے اندر داخل
 کر دیئے تو شارح نے فرمایا حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وضع قدم کے معنی اس انداز کے داخلہ پر حقیقت تو ہے مگر
 حقیقت ہجو رہ ہے۔ اس پر کوئی عمل درآمد نہ کیا جائے گا نہ اس پر کوئی حکم مرتب ہوگا۔

دوسرا قول دار فلان کا ہے۔ یعنی فلاں کا گھر۔ اس کے بھی دو معنی ہیں۔ ایک معنی اس کے حقیقی ہیں یعنی وہ
 گھر اس شخص کا ذاتی اور ملکیت میں ہو۔ دوسرے معنی اس گھر میں فلاں شخص بطور عاریت کے رہتا ہے یا کرایہ
 کا مکان ہے۔ تینوں صورتوں میں دار فلان کا اطلاق ہوتا ہے مگر ملک کی صورت حقیقت ہے۔ اور عاریت اور
 کرایہ داری کا مکان مجاز ہے۔ مگر شارح نے فرمایا ” فیجنت بعوم المجاز لا بالجمع بین الحقیقت والمجاز “ پس ” لا ینفع
 قدمی فی دار فلان “ کی قسم کھانیوالا ہر دو قسم کے گھروں میں داخل ہو گا تو حانث ہو جائے گا۔ خواہ وہ گھر
 فلاں کی ملک ہو یا کرایہ اور عاریت کا مکان ہو۔ یہ حکم بھی بطور عموم مجاز کے ہے۔ اس پر بھی حقیقت و مجاز
 کو جمع نہیں کیا گیا کیونکہ دار فلان سے مطلق دار کے معنی لئے گئے جو عام ہیں ملک اور عاریت کے گھر کو۔

لکن یہود علیہ السلام۔ شارح اس جواب پر اعتراض وارد کرتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ فتاویٰ کی مشہور ترین کتاب یعنی فتاویٰ قاضی خاں میں لکھا ہے کہ قسم کھانیوالا جس گھر میں داخل ہوا ہے وہ گھر فلاں کا وارسکونہ نہ ہو یعنی وہ شخص اس گھر میں رہتا نہ ہو ویسے ہی پڑا ہے۔ مگر فلاں کی ملکیت کا مکان ہو یعنی فلاں اس گھر کا مالک ہو تو قسم کھانے والا اگر اس گھر میں داخل ہو گا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس گھر میں داخل ہونے سے وہ شخص حانث نہ ہو کیونکہ وہ فلاں کا رہائشی گھر نہیں ہے تو اس میں داخل ہونے نہ ہونے سے مالک مکان کا کوئی نفع و نقصان یا کسی قسم کا کوئی تعارض وغیرہ نہیں ہے حالانکہ لکھا یہ ہے کہ اسی گھر میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ ایسا کیوں؟

الان يقال ان السكنى اعم الى۔ شارح نے تاویل فرمایا اور کہا دارفلاں عام ہے سکنی اور غیر سکنی سے۔ خواہ وہ گھر اس کا مسکونہ ہو یا غیر مسکونہ۔ مگر یہ اشکال صرف فتاویٰ قاضی خاں کے بقول وارد ہو گا ورنہ دوسرے فقہاء مثلاً شمس الامم سرخسی کے نزدیک اس قسم کے خالی غیر آباد مکان میں داخل ہونے سے قسم کھانیوالا حانث نہ ہو گا۔ کیونکہ سکنی کی نسبت مالک سے جدا ہے جب کہ وہ سکونت اختیار کئے ہوئے نہیں ہے۔ اس لئے کہ قسم کھانے والے نے کہا تھا دارفلاں یعنی دار مسکونہ فلاں۔ فلاں کے رہائشی گھر میں داخل نہ ہوں گا۔

وَإِنَّمَا يَحْتَضُّ إِذَا أَقْدَمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فِي قَوْلِهِ عَبْدٌ لَهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانٌ جَوَابُ سُؤَالِ آخَرِ
تَقْرِيرُهُ أَنَّ إِذَا حَلَّتْ أَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانٌ فَالْيَوْمُ حَقِيقَةٌ فِي النَّهَارِ وَ
مَجَابِرٌ فِي اللَّيْلِ وَأَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَيْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بَأْتَانِ إِنْ قَدِمَ فَلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا أَيْتَقِنُ الْعَبْدُ
فَأَجَابَ بَأْتَانِ إِنَّمَا يَحْتَضُّ فِي هَذَا الْمَثَلِ بِالْقَدَمِ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا لِأَنَّ السُّؤَالَ بِالْيَوْمِ
الْوَقْتُ وَهُوَ عَامٌّ أَيْ الْوَقْتُ مَعْنَى مَجَابِرٍ أَيْ شَامِلٍ لِلنَّهَارِ وَاللَّيْلِ فَيَحْتَضُّ بِأَعْتَابِ عُمُومِ
الْمَجَابِرِ لَا بِأَعْتَابِ الْجَمْعِ بَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَابِرِ وَقِيلَ هُوَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ مُطْلَقِ
الْوَقْتِ فَأَمَّا يَدُّ هُنَا مَعْنَى الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا بُدَّ هُنَا مِنْ بَيَانِ ضَبْطِهِ يُعَرِّفُ بِهَا أَنَّ
فِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَقِيلَ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ
مُسْتَدًّا أَيْرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِأَنَّ زَمَانَ مُسْتَدٍّ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى الْفِعْلِ وَإِنْ كَانَ
غَيْرَ مُسْتَدٍّ أَيْرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمَطْلُوقُ لِأَنَّ كَيْفِي لَدُنْكَ الْفِعْلُ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ وَلَكِنَّهُمْ
اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ أَيْ فِعْلٍ يُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَدَالْعَامِلِ فَالضَّبْطُ أَنَّ
إِذَا كَانَ مُسْتَدًّا يَنْ مِثْلَ أَمْرٍ بِبَدَا يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ أَيْرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ وَإِنْ كَانَ
غَيْرَ مُسْتَدٍّ يَنْ مِثْلَ عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانٌ أَيْرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا
مُسْتَدًّا أَوْ نَ الْآخَرُ مِثْلَ أَمْرٍ بِبَدَا يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانٌ أَوْ أَنْتَ طَالِبُ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ

فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُونَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ بِأَلَا تَفْقَهُ -

ترجمہ

اور قسم کھا نیوالا اپنے اس قول ”عبدہ حرّ“ اذا قدم فلان“ میں حاث ہو جائے گا جب کہ وہ شخص رات میں آئے یا دن میں۔ یہ عبارت بھی ایک سوالیہ مقدار کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی اور کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آدمی آجائے۔ اس مثال میں ”الایوم“ نہار میں حقیقت ہے اور لیس کے معنی میں مجاز ہے۔ اور تم نے اسے اسے اخاف دونوں کے درمیان جمع کر دیا ہے۔ اور کہتے ہو کہ اگر فلاں آدمی رات میں آگیا یا دن میں تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو مصنف نے جواب دیا کہ بے شک وہ شخص اس مثال میں اس شخص کے رات یا دن کو آئے میں حاث ہو جائیگا۔ اس لئے کہ یوم سے مراد اس مثال میں وقت ہے اور وہ عام ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ”الوقت“ معنی مجازی ہیں جو دن اور رات دونوں کو شامل ہے۔ پس قسم کا مانیوالا عموم مجاز کے طور پر حاث ہوگا، جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر حاث نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یوم مشترک ہے نہار اور مطلق وقت کے درمیان، پس یہاں وقت کے معنی مراد لئے گئے ہیں۔ الغرض یہاں پر ایک ضابطہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ یہ معلوم ہو سکے کہ کس موقع پر نہار کے معنی اور کس موقع پر مطلق وقت کے معنی مراد لئے جائیں گے۔ پس بعض کا قول یہ ہے کہ جب فعل ممتد ہو تو اس جگہ نہار کے معنی مراد ہوں گے کیونکہ نہار میں ممتد زمانہ پایا جاتا ہے جس میں کام کرنے کی گنجائش اور صلاحیت ہوتی ہے اور وہ فعل کے لئے معیار ہوتا ہے۔ اور اگر فعل غیر ممتد ہو تو اس موقع پر وقت سے مطلق وقت مراد لیا جائے گا کیونکہ اس فعل کیلئے وقت کا جزئی حصہ کافی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد دوسرا اختلاف ان میں آپس میں یہ پیدا ہو گیا ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہوگا وہ فعل جو مضاف الیہ واقع ہے یا عامل مراد ہوگا تو ضابطہ یہ ہے کہ جب مضاف الیہ اور عامل دونوں ممتد ہوں جیسے امرت بیدرت یوم یرکب زید تو یوم سے نہار مراد ہوگا اور دونوں غیر ممتد ہوں جیسے عبدی حرّ یوم یقدم فلان میں تو یوم سے وقت مراد ہوگا اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد ہو دوسرا غیر ممتد ہو تو جیسے امرت بیدرت یوم یقدم فلان، یا۔ انت طالق یوم یرکب زید تو عامل کا اعتبار کیا جائے گا۔ مضاف الیہ کا اعتبار بالاتفاق نہ کیا جائے گا۔

تشریح

حقیقت و مجاز کا جمع ہونا ایک جگہ محال اور ناجائز ہے۔ اس قاعدہ پر یہ تیسرا اعتراض ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے قسم کھایا ”عبدی حرّ یوم یقدم فلان“ میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آجائے۔ اس مثال میں مذکور لفظ ایوم کے دو معنی ہیں۔ اول معنی نہار (دن)، دوسرے معنی لیل (رات) ان میں سے ایوم کے معنی دن کے حقیقت ہے۔ اور لیل کے معنی مجازی ہیں۔ اسے اخاف تم نے اس جگہ بھی حقیقت اور مجاز میں ایک جگہ دونوں کو جمع کر دیا ہے۔ اور کہتے ہو فلاں شخص اگر دن یا رات کسی بھی وقت آجائے گا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس جگہ رات اور دن دونوں معنی ایوم کے لئے گئے ہیں جو جمع کرنا ہے حقیقت اور مجاز کو۔

فأجاب بأننا إنما بحثنا في المذكور بالاعتبار من غير اعتبار في جواب دیا گیا ہے۔ چنانچہ شارح نے فرمایا
 ”انما بحث في هذا المثال“ اس مثال میں دن اور رات میں سے کسی بھی وقت فلاں کے آجانے پر غلام کا آزاد ہوجانا۔
 لان المداد باليوم الوقت وهو عام الخ۔ اس لئے کہ اس جگہ لفظ اليوم سے مراد مطلق وقت ہے اور مطلق وقت
 وہ معنی ہے جو حقیقت و مجاز دونوں معانی کو عام ہیں۔ منہا رکھی وقت ہے اور لیل بھی وقت ہے۔ تو وقت ان دونوں
 کو عام اور شامل ہے۔ لہذا قسم کھانیوالا عموم مجاز کے طور پر اس قسم میں حانت ہو گا نہ کہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے کی
 بنا پر حانت کہا گیا ہے۔

جواب ثانی: شارح نے مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب بھی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ”وقیل ہو مشترک“ بعض لوگوں
 نے کہا ہے کہ لفظ اليوم کے دو معنی ہیں۔ اليوم کے ایک معنی منہا رکھے ہیں تو دوسرے معنی وقت کے ہیں اور لفظ اليوم
 ان دونوں معنی کے درمیان مشترک ہے جبکہ اس جگہ دو معانی میں سے ایک معنی یعنی مطلق کے مراد لئے گئے ہیں۔
 وبالجملة لغيره من الخ۔ اعتراض و جواب نقل کرنے کے بعد شارح فاضل دفع اشکال کیلئے ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں۔
 فرمایا۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں پر اعتراضات سے بچنے کیلئے ایک قانون اور ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم
 ہو جائے کہ لفظ اليوم کے معنی کس جگہ دن کے ہوں گے، اور کس مقام پر لیل کے معنی ہوں گے، اور کہاں مطلق وقت
 کے معنی لئے جائیں گے۔ چنانچہ فرمایا۔

إذا كان الفعل ممتدًا الخ۔ جب لفظ اليوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد پایا جاتا ہے اور وہ ممتد ہو سکتا ہے
 تو ایسے موقع پر يوم کے معنی منہا رکھے لئے جائیں گے۔ کیونکہ منہا رکھیں زمانہ امتداد کا پایا جاتا ہے، اس کی صلاحیت رکھتا
 ہے کہ فعل کیلئے معیار واقع ہو۔

وإذا كان غير ممتد الخ۔ اور اگر لفظ اليوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد کی شان نہیں پائی جاتی اور وہ فعل
 ممتد نہیں ہو سکتا تو ایسے موقع پر لفظ اليوم سے مطلق وقت کے معنی لئے جائیں گے کیونکہ جس میں امتداد نہیں پایا جاتا
 وہ فعل اس کے ایک جز میں واقع ہو جائے گا۔

ولكنهم اختلفوا الخ۔ لیکن اس بار میں اختلاف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ يوم کے ساتھ دو فعل ذکر کئے جاتے ہیں۔ اول وہ
 فعل جو يوم کا مضاف الیه ہوتا ہے۔ دوم وہ فعل جو يوم کا عامل ہوتا ہے۔ دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار امتداد
 وعدم امتداد میں کیا جائے گا۔ اس بار میں ایک ضابطہ ہے جس کو فاضل شارح نے بیان کیا ہے۔

ضابطہ: عامل اور فعل جب دونوں ایسے فعل ہوں جن میں امتداد ہو تو دن مراد ہو گا۔ جیسے کسی نے
 اپنی بیوی سے کہا ”امرتک بیدک يوم یمرکب زیڈ“ (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جس دن زید سوار ہو)
 اس مثال میں دونوں افعال یعنی امر بالید اور رکوب میں امتداد کی صلاحیت ہے۔ اسلئے يوم سے منہا رکھ دیا جائیگا۔
 اور اگر دونوں غیر ممتد ہوں جیسے عبدی حر يوم یقدم فلان۔ عبدی حر اور قدم فلان دونوں فعل غیر ممتد ہیں
 تو اس صورت میں مطلق وقت مراد ہو گا۔

اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرے غیر ممتد ہو مثلاً امرت بیدک یوم یقدم فلان۔ اس میں اول فعل ممتد اور دوسرا قدوم فلان غیر ممتد ہے۔ دوسری مثال انت طالق یوم یرکب زید۔ اول فعل ممتد اور ثانی غیر ممتد ہے۔ ان دونوں صورتوں میں عامل کا اعتبار ہے اور مضامین الیہ کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ یعنی فعل عامل اگر ممتد ہو تو یوم سے نہار مراد ہو گا اور غیر ممتد ہو تو فعل عامل، اگر غیر ممتد ہو تو مطلق وقت مراد ہو گا۔ جیسے امرت بیدک یوم یقدم فلان میں امرت بیدک فعل عامل ہے اور فعل ممتد ہے۔ لہذا یوم سے نہار مراد ہو گا۔ اور انت طالق یوم یرکب زید میں عامل فعل طالق ہے۔ اور وہ غیر ممتد فعل ہے۔ اس لئے یوم سے مطلق وقت مراد ہو گا۔ لہذا وہ مثال جو اعتراض میں پیش کی گئی ہے عہدی حرّ یوم یقدم فلان میں حرّیت عبد عامل ہے اور غیر ممتد ہے۔ اس قاعدہ مذکورہ کے تحت یوم سے مطلق وقت مراد لیا جائے گا۔ اور وقت کا اطلاق رات دن دونوں پر ہوتا ہے اس لئے وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں ہر صورت میں غلام آزاد ہو جائیگا۔ حقیقت و مجاز کے جمع ہونیکا اعتراض بھی وارد ہو گا

وَأَمَّا أَسْرَئِدَ السَّنَةِ وَالْيَمِينُ فِيمَا إِذَا قَالَ اللَّهُ عَلَى صَوْمٍ سَرَجَبٍ جَوَابُ سُؤَالٍ أُخَرْتَقْرِيرُهُ أَنْ يَقْرَأَ إِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلَّهِ عَلَى صَوْمٍ سَرَجَبٍ وَكَلِمَ السَّنَةِ وَالْيَمِينُ أَوْ نَوَى الْيَمِينُ فَقَطْ وَلَمْ يَخْطُ بِبَابِ السَّنَةِ فَإِنَّهُ لَيَكُونُ سَرَجَبًا وَيَمِينًا مَعًا وَالسَّنَةُ مَعْنَاهُ الْحَقِيقَةُ وَالْيَمِينُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِي فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مَعًا حَتَّى قِيلَ يَلْزَمُ بِغَوَاةِ الْقَضَاءِ لِلنَّذْرِ وَالْكَفَّارَةِ لِلْيَمِينِ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَقْرَأَ وَجَبَ غَيْرُ مُنَوَّنٍ لِيَكُونَ الْمُرَادُ سَرَجَبَ هَذِهِ السَّنَةِ لِتَنْظَرُ نَذْرَتَهُ فِي الْغَوَاةِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ سَرَجَبًا مِنَ الْعُمْرِ فَإِنَّهُ لَا تَنْظَرُ نَذْرَتَهُ إِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ بِالْإِضَاءَةِ بِالْفَدَايَةِ وَهَذَا إِنَّمَا يَمُرُّ عَلَى ابْتِغَاةِ وَهَمٍّ بِخِلَافِ أَبِي يَوْسُفَ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ نَذْرٌ فِي الْأَوَّلِ وَالْيَمِينُ فِي الثَّانِي وَإِنْ لَمْ يَنْوِ شَيْئًا أَوْ نَوَى السَّنَةَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِينِ أَوْ بِلَا نَفْيِهِ يَكُونُ نَذْرًا بِالْإِتِّفَاقِ وَإِنْ نَوَى الْيَمِينُ مَعَ نَفْيِ السَّنَةِ يَكُونُ يَمِينًا بِالْإِتِّفَاقِ وَالْإِيرَادُ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ عَلَى مَذْهَبِهَا.

ترجمہ

اور نذر اور یمن دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کوئی شخص یہ کہے کہ اللہ علی صوم سَرَجَبٌ سَرَجَبٌ "اللہ کیلئے میرے اوپر رجب کے روزہ ہیں" یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہے کہ "لنذر علی صوم رجب" اور اس سے نذر اور یمن دونوں کی نیت کرے یا فقط یمن کی نیت کرے اور اس کے دل میں نذر کا خطرہ بھی نہیں گذرا تو یہ قسم نذر بھی ہوگی اور یمن بھی ساتھ ساتھ اور نذر اس کے معنی حقیقی ہیں اور یمن معنی مجازی ہیں توجع بین الحقیقت والمجاز ساتھ ساتھ لازم آتا ہے۔ یہاں تک کہا گیا ہے اگر اس نے رجب کا روزہ قضاء کر دیا تو نذر کی قضاء اور یمن کا کفارہ لازم آئے گا اور اسی وجہ

سے کہا گیا ہے کہ اس جگہ عبارت میں رجب کو غیر منصرف بغیر تینوں کے پڑھنا چاہیے تاکہ اس سال کا رجب متعینہ مراد ہو جائے اور اس کا ثمرہ قضاء کی صورت میں ظاہر ہو۔ برخلاف اس کے کہ رجب سے عمر بھر میں کوئی بھی رجب کا مہینہ مراد لیا جائے تو اس کا ثمرہ ظاہر نہ ہو گا سوائے موت کے وقت کے کہ وہ فدیہ ادا کرنے کی وصیت کر جائے۔ اور یہ اعتراض حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ پر وارد ہوتا ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک پہلی صورت (یعنی جب نذر اور یمن دونوں کی نذر کرے) میں نذر ہے۔ اور دوسری صورت (یعنی صرف یمن کی نیت کرے) میں یمن ہے۔ اور اگر کسی چیز کی بھی نیت نہیں کی یا نذر کی نیت کی اور ساتھ ہی یمن کی نفی بھی کر دی یا بلا نفی نذر کی نیت کی تو ان تینوں صورتوں میں بالاتفاق نذر مراد ہوگی اور اگر یمن کی نیت کی اور ساتھ ہی نذر کی بھی نفی کر دی تو اس صورت میں بالاتفاق یمن مراد ہوگی۔ بہر حال سوال کا ورد صرف پہلی دونوں صورتوں کی بناء پر طریقین کے مذہب پر ہے۔

تشریح

اس صورت میں جب کسی نے کہا اللہ علی صومہما حجبتہ "اللہ کیلئے میرے ذمہ رجب کا روزہ ہے" میں نذر اور یمن دونوں مراد لئے گئے ہیں۔ یہ عبارت درحقیقت ایک سوال مقدّر کا جواب ہے۔ قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک وقت میں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی مراد نہیں لئے جاسکتے۔ یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس قاعدہ پر احناف کے اوپر یہ چوتھا اعتراض ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میرے ذمہ اللہ کیلئے رجب کا روزہ ہے۔ اس کلام کے کہنے والے نے نذر اور یمن دونوں کی نیت کی یا صرف یمن کی نیت کی اور نذر کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ کلام اس کا نذر بھی ہو گا اور یمن بھی۔ اب اگر اس نے رجب میں روزہ نہیں رکھا تو نذر کی وجہ سے روزہ کی قضاء واجب ہوگی اور یمن کی وجہ سے اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں نذر اور یمن دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ اس کلام میں نذر کے معنی حقیقی ہیں کیونکہ اس کلام کو نذر ہی کیلئے وضع کیا گیا ہے اس لئے نذر کے معنی اس کلام سے مراد لینے پر نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ بغیر قرینہ کے بھی اس کلام سے نذر ہی کے معنی سمجھے جاتے ہیں۔ یہ سب لفظ کے حقیقی معنی کی نشانی اور علامت ہیں۔ لہذا ثابت ہو کہ اس کلام کی حقیقت نذر ہے اور یمن اس کلام کے مجازی معنی ہیں کیونکہ یمن کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور بغیر قرینہ کے مجازی معنی مراد نہیں ہوتے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یمن اس کلام کے معنی مجازی ہیں۔ لہذا جب نذر ماننے والے نے اس کلام سے نذر اور یمن دونوں کی نیت یا صرف یمن کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمن دونوں مراد ہوں گے جس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آیا۔ حالانکہ احناف کے یہاں یہ ناجائز ہے۔ چنانچہ لفظ رجب کو غیر منصرف پڑھا جائے۔ یعنی رجب معین میں اس نے روزہ رکھنے کی نذر مانی ہے۔ لہذا جب اس رجب معین میں اس نے روزہ نہیں رکھا تو نتیجہ یہ ہو گا۔ کلام چونکہ نذر ہے اس لئے اس ماہ رجب کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی۔ اس لئے کہ نذر رجب فوت ہو جاتی ہے تو اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہذا اس ماہ کی قضاء واجب ہوگی اور نذر کے ساتھ ساتھ یہ کلام یمن بھی ہے۔ اس

اس کو یمن کا کفارہ بھی دینا پڑے گا۔

رجب کو اگر تنوین سے پڑھا گیا تو کلام کا مطلب یہ ہو گا کہ سو کسی بھی غیر معین رجب میں روزہ رکھے گا اور موت کیوقت تک اس کو روزہ رکھ لینے کی اجازت ہوگی۔ مرتے وقت تک اگر روزہ منہیں رکھ سکا تو اس کو وجوب کے کفارہ سے بچنے کیلئے وصیت کرنا واجب ہوگا۔

والہدیہ و ذمہ اعلیٰ (دو جہین) (دو ولین) غنی مذہبہا الخ اور اعتراض مذکورہ متعدد صورتوں میں سے صرف اول دو صورتوں پر وارد ہوتا ہے اور صرف ان دونوں کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ یعنی مذکورہ بالا اعتراض صرف اول کی دو صورتوں پر اور صرف امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں یہ کلام معنی جب اس نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی تو کلام صرف نذر ہو گا یعنی کلام کے صرف حقیقی معنی مراد ہوں گے۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب اس نے صرف یمین کی نیت کی تو یہ کلام صرف یمین پر محمول کیا جائیگا اور کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے لہذا ان کے قول کے مطابق حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم نہ آئیگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اگر مسئلہ نے اس کلام کے کہنے سے کوئی نیت نہیں کی یا صرف نذر کی نیت کی اور یمن کی نفی کر لی یا نذر کی نیت کی، یمن کا نفی اور اشارات میں کوئی ذکر نہیں کیا تو ان تینوں صورتوں میں کلام بالاتفاق نذر ہو گا یمن نہ ہو گا۔ اور اس وقت اگر اس نے رجب کے روزے نہیں رکھے تو اس پر ماہ کے روزوں کی قضا واجب ہوگی مگر یمن کا کفارہ واجب نہ ہو گا۔ اور اگر اس کلام کے کہتے وقت اس نے یمن کی نیت کی اور نذر نہ ہونے کی نیت کی تو بالاتفاق یہ کلام یمن ہی ہو گا اور نتیجہ یہ نیکلے گا کہ اگر اس نے رجب کے روزے نہ رکھے تو اس پر یمن کا کفارہ واجب ہو گا اور روزوں کی قضا واجب نہ ہوگی۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ بَأَنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ السَّيِّدُ وَالْيَمِينُ جَمِيعًا فِي هَذَا الصَّوَرِ لِأَنَّهُ نَذَرٌ بِصِفَتِهِ يَمِينٌ
بِمَوْجِبِهِ وَتَحْرِيقٌ أَنْ تَوَلَّى لِلَّهِ عَلَى صِفَتِهِ نَذَرٌ وَهُوَ مَعْنَاؤُهُ الْمَوْضُوعُ وَلَمَّا وَكَّانَ صَوْمٌ مُرَجَّبٌ
مَسْأَلًا قَبْلَ السَّيِّدِ بِمَبَاحِ الْفِعْلِ وَالتَّرِكِ وَبَعْدَ السَّيِّدِ بِحَاثِ الْفِعْلِ وَاجْتِنَاءِ التَّرِكِ حَرَامًا
فَيَلْزَمُ مِنْ مُوجِبِ هَذَا السَّيِّدِ بِتَحْرِيمِ الْمَبَاحِ الَّذِي هُوَ التَّرِكُ وَتَحْرِيمِ الْحَلَالِ يَمِينٌ لِأَنَّ الرُّسُلَ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ حَرَّمَ مَا سَرَيْتُمْ أَوْ الْعَمَلُ عَلَى نَفْسِهِ فَسَقَى اللَّهُ ذَلِكَ يَمِينًا وَقَالَ لِمَ
مُحَرِّمٌ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ شَيْئًا قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحْلِيلَهُ أَيُّهَا نَبِيُّكُمْ فَقُلْتُمْ أَنْ تَحْوِيَهُ الْحَلَالُ يَمِينٌ
فَيَكُونُ الْيَمِينُ مُوجِبًا لِلْكَلَامِ لَا مُرَادًا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ وَلَكِنَّهُ يُرَدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مُوجِبًا
يُلْغِي أَنْ يَثْبُتَ بِكَادِبِ النِّسْبَةِ لِأَنَّ مُوجِبَ الشَّيْءِ لَا يَجْتَمِعُ إِلَى النِّسْبَةِ إِلَّا أَنْ يَقَالَ إِنَّهَا كَالْحَقِيقَةِ
الْمَعْبُودَةِ فَلِذَا جَمَعْنَا إِلَى النِّسْبَةِ وَقِيلَ إِنَّ الْيَمِينِ هِيَ الْمُرَادُ مِنَ الْفِعْلِ وَالسَّيِّدِ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ

جَاءَ بِصِيغَةِ اللَّفْظِ وَلَكِنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا نَوَى الْيَمِينَ فَقَطْ وَأَمَّا إِذَا نَوَاهُمَا فَقَدْ دَخَلَ النَّذْرُ
صَحْتُ الْأَمْرََادَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْتِاجًا إِلَيْهَا وَقِيلَ إِنَّ قَوْلَهُ اللَّهُ بِمَعْنَى وَاللَّهُ صِيغَةُ يَمِينٍ وَقَوْلُهُ
عَلَى صِيغَةُ نَذْرٍ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ

چنانچہ مصنف نے اسی کے پیش نظر اس طرح فرمایا کہ اس صورت مذکورہ میں نذر اور یمن دونوں ایک ساتھ
مراد ہیں۔ کیونکہ وہ قول اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے یمن ہے اور اس
کا بیان یہ ہے کہ اس کا قول "اللہ علی" کا صیغہ نذر کا صیغہ ہے اور یہی اس کا معنی موضوع لاء ہے۔ اور رجب کا روزہ نذر
سے پہلے مباح تھا رکھنا یا چھوڑ دینا مگر نذر مان لینے کے بعد فعل واجب ہو گیا اور ترک کرنا حرام ہو گیا لہذا اس نذر کے موجب
سے ایک مباح چیز جو کہ ترک صوم بھی حرام ہو گئی اور کسی حلال کو حرام کر لینا یمن کہلاتا ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریر رضی اللہ عنہما کو یا شہد کو حرام کر لیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یمن نام رکھا ہے اور فرمایا
لَمْ تَحْزَنْهُمْ مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةً أَيْمَانِكُمْ۔ پس معلوم ہوا کہ حلال کو
حرام کرنا یمن ہے۔ لہذا اس مقام پر یمن کلام کا موجب ہوا نہ کہ مجاز کے طور پر مراد لیا گیا۔ لیکن یہ اعتراض وارد ہوتا ہے
کہ جب وہ (یمن) موجب ہے تو مناسب ہے کہ یمن بغیر نیت کے ثابت ہو جائے کیونکہ شے کا موجب نیت کا محتاج نہیں
ہوتا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ (یمن) حقیقت میں جوہرہ (متروکہ) کی طرح ہے۔ اسی لئے نیت کا محتاج ہوتا ہے۔
اور بعض نے کہا ہے کہ یمن مقتضا اور موجب نہیں ہے بلکہ لفظ سے مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغہ کے لفظ کے
ساتھ آگئی ہے مگر یہ تاویل اس وقت درست ہے جبکہ مشکل نے صرف یمن کی نیت کی ہو اور رجب اس نے دونوں کی نیت
کر لی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہو جائے گی اگرچہ یہ ارادہ کا محتاج نہیں اور بعض نے کہا ہے کہ اس کا قول "اللہ علی" میں
واللہ کے یمن کا صیغہ ہے اور اس کا قول "اللہ علی" نذر کا صیغہ ہے لہذا دونوں ایک لفظ میں جمع نہیں ہوتے۔

تشریح

جواب :- مذکورہ بالا اعتراض کا جواب ماقبل نے دیا ہے کہ اس صورت میں نذر اور یمن دونوں
ہی مراد ہیں مگر اس کی صورت جمع بین الحقیقت والجاز کی نہیں ہے بلکہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ یہ
کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے تو نذر ہے اور اپنے موجب اور مقتضی کے اعتبار سے یمن ہے۔ کیونکہ اس
کلام میں لفظ "اللہ علی" مذکور ہے جو کسی چیز کے واجب کرنے کیلئے آتا ہے اور اسی کا نام نذر ہے کیونکہ نذر اپنے اوپر کسی چیز
کو واجب کرنے کو کہتے ہیں لہذا ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے یعنی نذر اس کلام کا موضوع لاء ہے۔
یہ کلام موجب کے لحاظ سے یمن ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ دوسرے تمام مہینوں میں روزہ رکھنا مباح ہے۔
کوئی روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ مگر کسی نے کسی ماہ میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو اس ماہ کا روزہ اس پر نذر کی وجہ سے واجب
ہو گیا اور روزہ ترک کرنا ناجائز و حرام ہو گیا اور اباحت حرمت سے بدل گئی کہ مباح کو مضروری یا حرام قرار دینا ہی
یمن ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ حضرت ماریر رضی اللہ عنہما نے اپنے اوپر شہد کو حرام قرار دیا تھا تو حق تعالیٰ

نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کر نیکی وجہ سے اس کا نام یمن رکھا۔ فرمایا لَعَنَهُم مَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ۔ جس کو اللہ نے تمہارے لئے حلال فرمایا ہے۔ تم اس کو حرام کیوں قرار دیتے ہو۔ پھر فرمایا حق تو نے کارشاد ہے کہ تم کفارہ یمن ادا کر کے اپنی قسم کو کھول دو معنی قسم کے خلاف عمل کرو اور قسم کا کفارہ ادا کر دو۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ کسی حلال کو حرام قرار دینا بھی یمن ہے لہذا اس کلام سے معلوم ہوا کہ یمن نذر کے لئے لازم ہے اور لازم ہی کا دوسرا نام موجب ہے۔ لہذا یہ کلام اپنے موجب اور مقتضی کے لحاظ سے یمن ہے نہ کہ بطریق مجاز۔ یعنی اس کلام سے یمن کے معنی موجب کی وجہ سے مراد لئے گئے نہ کہ مجازی معنی ہونیکی وجہ سے مراد لئے گئے لہذا اثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب و مقتضی کے اعتبار سے یمن ہے اس لئے نذر اور یمن دونوں مراد لینے سے اس اعتبار سے ان کا اجتماع لازم آئے گا کہ حقیقت و مجاز کے طور پر ان کا اجتماع لازم نہیں آئیگا لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

ولکن ما مرد علیکم الخ۔ البتہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یمن کو آپ نے اس کلام کیلئے لازم اور موجب قرار دیا ہے لہذا موجب ہونیکی وجہ سے اس کے ثابت ہونے کیلئے نیت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر نیت کے اس کو ثابت ہونا چاہئے حالانکہ نیت کے بغیر اس کا ثبوت نہیں ہوتا۔

الجواب :- جواب کا حاصل یہ ہے۔ اس کلام میں یمن حقیقتِ مجبورہ کے درجہ میں ہے اور عادتاً اس سے یمن کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں جس طرح حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یمن لغو سے یمن کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں اور جب عادت کی دلیل سے اس پر یمن کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمن حقیقتِ مجبورہ کی طرح مو گئی اور حقیقتِ مجبورہ پر عمل کرنے کیلئے نیت کی ضرورت نہ ہوتی ہے لہذا اس جگہ یمن پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی احتیاج ہوگی۔

وقبل ان اليمين هي المراداة من اللفظ الـ. صاحب توضيح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ بالا کلام اللہ علیٰ صومہ صاحب سے نذر کے بجائے یمین مراد ہے یعنی اس سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور نذر اس کلام سے مراد نہیں لی گئی بلکہ صیغہ اور لفظ علیٰ سے نذر آگئی ہے۔ لہذا ارادہ میں دونوں کا اجتماع نہیں لازم آیا یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آیا لہذا یہ اجتماع ناجائز بھی نہ ہو گا اس لئے کہ ارادہ ہی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس کے علاوہ ناجائز نہیں بلکہ جائز ہے مگر یہ جواب ناقص ہے اور پورا جواب بھی نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے اپنے اس کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ در اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس صورت میں نذر کی طرح یمین بھی ارادہ کے تحت جمع ہو جائے گی اور جب نذر اور یمین دونوں ارادہ میں آگئے تو پھر سابقہ اعتراض جمع بین الحقیقت والمجاز عود کر آئے گی اس لئے جواب ناممکن رہا۔

شمس الانامہ سرخسی کا جواب :- متکلم کا قول "شِدَّ عَلٰی صَوْمٍ رَجَبٍ بِمَعْنٰی وَاللَّهِ" ہو کر صیغۂ یمین ہے اور لفظ علیٰ یہ نذر کا متعین صیغہ ہے۔ پس ایک لفظ سے نذر کا اور دوسرے لفظ سے یمین کا ارادہ کیا گیا ہے لہذا حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا لازم نہ آئے گا بلکہ دو لفظ ہیں اور دونوں کے الگ الگ معنی ہیں۔

فہو کثراء القریب فانت تملک بصیغۃ تحریر بموجبہ تشبیہاً لمسا لہ السد پر یہ توضیحاً و تابیذا فان من شری القریب یكون تملکاً باعتبار صیغۃ لان صیغۃ موضوعۃ للملک و لکن یكون تحریراً و اعتقاداً بموجبہ لان موجب الملک مع القرائۃ ہو العتق قال علیہ السلام من ملک ذارحم محرم منہ عتق علیہ و الافیان الشراء و التحریر منافاً بحسب الظاہر ثم لتا فرغ المصنف عن التفریعات شرع فی بیان علاقات المجاز فقال و طریق الاستعارة الاتصال بین الشیئین صوراً او معنی و الاستعارة فی عرف الاصولیین یرادف المجاز و عند اهل البیان قسم من المجاز فان المجاز عندہم ان کانت فیہ علاقتہ التشبیہی یستلزم استعاراً باقسامہا و ان کانت فیہ علاقتہ غیر التشبیہی من علاقات الخمس و العشرین مثل السببیۃ و السببیۃ و الحال و المحل و اللان و الملزوم و غیرہا یستلزم مجازاً امراً و سلاً و المصنف عتق عن علاقات المجاز المرسل کما بقولہ صوراً و عن علاقتہ الاستعارة التشبیہی بقولہ معنی فکانت قال و طریق المجاز و وجود العلاقتہ بین المعنی الحقیقی و المجازی بکلاقات المجاز المرسل او بکلاقتہ الاستعارة الاول هو الصوری و الثانی هو المعنوی و اسراد بالصوری ان تكون صوراً المعنی المجازی متصل بصوراً المعنی الحقیقی بنوع مجاز و اسراد بان يكون سبباً لہ او علماً او شرطاً او حالاً او عکسها و بالمعنوی ان یكونا متشابهین فی معنی واحد خاص مشہور بہ فی العرف۔

ترجمہ

پس وہ قریب کی شرار کی طرح ہے کیونکہ یہ شرار اپنے لفظ کے لحاظ سے تملک ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے تحریر ہے۔ نذر کے مسئلہ کی شرار قریب کے ساتھ تشبیہ دینے کا مطلب اسے واضح اور قوی کرنا ہے۔ اس لئے کہ جس نے اپنے عزیز قریب کو خرید یا تو یہ خسریہ یا صیفہ کے لحاظ سے تملک ہو گا کیونکہ اس کا صیفہ یعنی شرار ملک کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ اپنے مقتضے اور موجب کے لحاظ سے تحریر و اعتقاد ہو گا کیونکہ ملک کا مقتضے قرابت کے ساتھ عتق ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے من ملک فوارحم محرم منہ عتق علیہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو گیا تو وہ مملوک اس پر آزاد ہو جائیگا ورنہ پس شرار اور تحریر کے درمیان ظاہر کے اعتبار سے منافات ہے۔

پھر جب مصنف تفریعی مسائل کے بیان سے فارغ ہو گئے تو مجاز کے علاقات کا بیان شروع کیا اور فرمایا۔ اور استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو خواہ صوری ہو یا معنوی اور علماء اصول کی اصطلاح میں استعارہ مجاز کے مرادف ہے اور اہل بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک مجاز میں اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس کا نام استعارہ رکھا جاتا ہے جس کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اور اگر علاقہ تشبیہ کے علاوہ دوسرا علاقہ پچیس علاقوں میں سے

پایا جائے تو اس کو مجاز مرسل کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ پچیس علاقے یہ ہیں جیسے علاقہ سبب و مسبب کا، حال و محل کا، لازم و ملزوم کا اور ان کے علاوہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اپنے قول صورتہ سے تعبیر فرمایا ہے اور علاقہ استعارہ کو یعنی تشبیہ کے علاقہ کو معنی سے تعبیر کیا ہے۔ پس گویا مصنفؒ نے فرمایا مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی و مجازی کے درمیان علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ وہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ ہو یا علاقہ استعارہ ہو۔ قسم اول (یعنی جس میں مجاز مرسل کا کوئی علاقہ ہو) ضروری ہے۔ اور دوسری قسم (جس میں علاقہ استعارہ ہو) معنوی ہے۔ اور مصنفؒ نے ضروری سے یہ ارادہ کیا ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ مجاورت کی وجہ سے متصل ہو یا اس طور کہ معنی مجازی معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو۔ اور معنوی سے ارادہ کیا ہے کہ دونوں کسی ایک ایسے معنی میں شریک ہوں جو خاص ہو اور عرف میں اس کی شہرت ہو۔

سابق میں مذکورہ کلام جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب تشریح کے لحاظ سے یمن ہے۔

تشریح

فہو گشراہ القریب الذی سے اس مسئلے کی نظیر بیان کی ہے۔ جب کسی نے اپنے کسی عزیز قریب کو خریدا تو اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے یعنی مالک ہونا۔ کیونکہ لفظ شرار وضع کیا گیا ہے ملک کے لئے اور یہی شرار اپنے موجب کے لحاظ سے اتفاق یعنی آزاد کرنا بھی ہے کیونکہ قانون ہے قریب کی ملک کا موجب آزاد ہونا ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جاتا ہے تو ملک میں آتے ہی وہ ملوک قراہت کی وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مَنْ مَلَكَ ذَرْبَ حَرَمٍ مِنْ عَتَقَ عَلَيْهِ۔ جو شخص اپنے عزیز قریب کا مالک ہو گیا تو وہ اس پر اس کی جانب سے آزاد ہو جاتا ہے۔ گو قریب کا مالک ہونا عتق کی علت ہے۔ اس لئے ملک قریب کے واسطے سے آزادی کو شرار کی جانب منسوب کرایا گیا چنانچہ شرار قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہو جاتا ہے ورنہ شرار اور عتق میں نظر ہر کوئی مناسبت نہیں ہے بلکہ آپس میں منافات ہے اسلئے کہ شرار سے ملک ثابت ہوئی اور عتق ملک کو زائل کر دیتا ہے لہذا دونوں میں منافات ہے۔

ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات الخ۔ پھر جب مصنف اثنی عشر جمع بین الحقیقت والمجاز کے ناجائز ہونیکا قاعدہ بیان کرنے کے بعد اس پر چاروں تفریعات پھر ان پر وارد شدہ اعتراضات اور ان کے جوابات سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں اثنی عشر نے فرمایا استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو خواہ اتصال صورتہ ہو یا معنی۔ اور استعارہ علماء اصول کی اصطلاح میں مجاز کے مراد ہے مگر علماء بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم کا نام استعارہ ہے کیونکہ علماء بیان کے نزدیک اس میں علاقہ ہے مگر تشبیہ کا ہے۔ تو اس کا نام مجاز ہے مع اس کی تمام اقسام کے۔ اور اگر پچیس علاقوں پر کوئی علاقہ ایسا ہے جو تشبیہ کے علاوہ ہے جیسے علاقہ سبب و مسبب کا ہے حال محل کا لازم اور ملزوم کا ہے یا ان کے علاوہ کسی اور کا تو اس کا نام مجاز مرسل ہے۔ اثنی عشر نے ان تمام علاقوں کو اتصال صورتہ سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنی سے تعبیر کیا ہے۔

ماتن کے قول کا حاصل یہ ہے کہ حقیقی معنیٰ اور مجازی معنیٰ کے درمیان علاقہ مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے کسی کا علاقہ پایا جاتا ہے یا علاقہ استعارہ کا پایا جاتا ہو یعنی تشبیہ کا علاقہ ہو۔ اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہتے ہیں۔ اتصال صوری کی تفسیر شارح نے فرمایا۔ صوری سے ماتن کی حراد یہ ہے کہ معنیٰ مجازی کی حقیقی معنیٰ کی صورت کسی نوع کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو مثلاً مجازی معنیٰ حقیقی معنیٰ کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو یعنی حقیقی معنیٰ مجازی معنیٰ کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔

اسی طرح اتصال معنوی سے مراد حقیقی اور مجازی دونوں معانی کسی ایسے معنیٰ میں شریک ہوں جو معنیٰ مشبہ یہ میں زیادہ مشہور ہوں بمقابلہ دوسرے معنیٰ اور اوصاف کے۔

اقسام استعارہ ۱۔ استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ استعارہ بالکنایہ ۲۔ استعارہ تصریحیہ ۳۔ استعارہ تخیلیہ ۴۔ استعارہ ترشیعیہ۔

استعارہ بالکنایہ کنی تعریف ۱۔ دل ہی دل میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ و ذکر کر دیا جائے اور ارکان تشبیہ میں سے تمام کو ترک کر دیا جائے۔

استعارہ تخیلیہ ۱۔ وہ استعارہ ہے کہ مشبہ بہ کو ترک کر دیا جائے اور اس کے لازم کو مشبہ کے ساتھ ذکر کر دیا جائے مثلاً انشبت المنبت اظفا ماها۔ موت نے اپنے پیچے کاڑ دیئے۔ اس مثال میں المنبت کے معنیٰ موت کے ہیں اور موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مشبہ کو صرف ذکر کیا گیا ہے یعنی منبت کو جس کے معنیٰ موت کے ہیں اور ارکان تشبیہ یعنی مشبہ بہ، وجه مشبہ اور ادات تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے اسی وجہ سے اس کو استعارہ بالکنایہ کہا گیا ہے اور لازم یعنی مثال مذکور اظفا جمع ظفر (ناخن) درندہ کے لازم میں سے ہے۔ اس کو مشبہ یعنی موت کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے اس لئے یہ استعارہ تخیلیہ ہو گیا۔

اس کے بعد استعارہ ترشیعیہ کو بھیجئے۔ استعارہ ترشیعیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ جس کو کلام میں ذکر نہ کیا گیا ہو اس کا کوئی مناسب مشبہ مذکورہ کیلئے ثابت کر دیا جائے۔ جیسے آیت کریمہ اولئک الذین اشتروا الضلالة بالمہدئے فماتوا بعت تجارتهم۔ آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ منافقین نے ضلالت کو ہدایت کے بدلے خریدا ہے۔ پس انکی اس تجارت نے ان کو کوئی نفع نہیں پہونچایا۔ اس آیت میں منافقین کے ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت اختیار کرنے کو خرید و فروخت کیسا تشبیہ دی گئی ہے اور کلام میں صرف مشبہ مذکور ہے اور ارکان تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور بخر (نفع) تجارت جو مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہیں۔ منافقین (یعنی مشبہ) کو تذلیل کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

استعارہ کی آخری قسم تصریحیہ ہے۔ اس میں مشبہ بہ کو ذکر کیا جاتا ہے اور مشبہ مراد لیا جاتا ہے جیسے رأیت اسداً یومی۔ میں نے شیر کو دیکھا تیر چلا رہا ہے۔ اس مثال میں اسد مشبہ بہ ہے مگر مشبہ یعنی بہادر آدمی (رجل شجاع) مراد ہے اور یومی (تیر چلا رہا ہے) اس کا قرینہ ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے تیر چلا رہا ہے یوالا حقیقی

شیر نہیں بلکہ شیرے جس کو تشبیہ دی گئی ہے معنی مشبہ اور رجل شجاع مراد ہے

مجاز مرسل :- کہ جن پچیس علاقوں کا اجمالاً اوپر ذکر کیا گیا ہے اس جگہ ہم اسکی تفصیل پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

(۱) سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے۔ جیسے رعیثا الغیث۔ اس مثال میں غیث سبب ہے اور گھاس وغیرہ مسبب ہے اس مثال میں غیث معنی سبب کو ذکر کیا گیا ہے۔ اور مسبب یعنی گھاس وغیرہ مراد لی گئی ہے اسی لئے سبز گھاس وغیرہ کو چرایا جاتا ہے، بارش کو نہیں چرایا جاتا بلکہ گھاس وغیرہ زمین میں پیدا ہونیکا سبب بارش ہوتی ہے۔

(۲) مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسے امطرت السماء نباراً فی السماء۔ گھاس کو برسیا، میں بارش سبب نبات ہے اور نبات اس کا سبب ہے۔ اس جگہ نبات یعنی مسبب بولا گیا ہے اور سبب معنی بارش مراد لی گئی ہے۔ (۳) کل کیا اطلاق جز پر کیا جائے۔ یعنی کل بولا جائے اور جز مراد لیا جائے۔ اس کی مثال قرآن مجید

کی آیت ہے یجعلون اَصْبَاہُمْ فِیْ اَیْدِیْہُمْ۔ منافقین کے متعلق ایک حالت کا بیان ہے کہ جب آسمان پر بجلی کڑکاتی ہے تو شدت خوف اور گھبراہٹ کی بنا پر یہ لوگ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اس آیت مبارکہ میں لفظ اصابع جمع ہے معنی انگلیاں۔ کل بولا گیا ہے اور جز مراد لیا گیا ہے۔ (۴) جز بولا جائے

اور کل مراد لیا جائے جیسے فقرہ مرقبہ (گروں کا آزاد کرنا) رقبہ جز ہے مگر کل مراد ہے معنی صاحبِ قہر (غلام) پورے غلام کے آزاد کرنا حکم ہے۔ (۵) مقید بولا جائے اور مطلق مراد لیا جائے جیسے مشفقہ اونٹ کے ہونٹ کو کہتے ہیں مگر مشفقہ بولا جاتا ہے اور مطلق ہونٹ مراد لیا جاتا ہے۔ یعنی مطلق ہونٹ خواہ اونٹ کا ہونٹ ہو یا کسی دوسرے جاندار کا

(۶) مطلق بولا جائے اور مقید مراد لیا جائے۔ مثلاً مطلق یوم بولا جائے اور یوم القیامت معنی قیامت کا دن مراد لیا جائے جو ایک مقید اور مخصوص دن ہے۔ (۷) مضاف مضاف الیہ میں سے مضاف کو حذف کر دیں اور اس کی جگہ صرف مضاف الیہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے واسئل القریۃ (قریب سے سوال کیجئے) مراد ساکن قریب ہیں یعنی قریب والے۔ یعنی اہل قریب تو اہل کو حذف کر دیا گیا اور القریۃ مضاف الیہ کو اس کی جگہ ذکر کر دیا گیا ہے (۸) کسی چیز کا آئندہ کے معنی مستقبل کے لحاظ سے نام رکھ دینا۔ یعنی جو چیز ملکر اس وصف کے ساتھ منصف ہوگی اس کو حال ہی میں منصف سمجھ کر نام دیدینا جیسے پہلی جماعت میں پڑھنے والے لڑکے کو مولوی کے نام سے پکارنا جبکہ وہ مولوی

کا کورس دس سال بعد پڑھے گا۔ یا حج کا ارادہ کرنا والے یا حج کے جانے والے کو حاجی کہہ کر پکارنا حالانکہ حاجی تو وہ حج سے فراغت کے بعد بنے گا مگر پہلے ہی سے اس کو حاجی کہہ کر پکارا جائے لگے (۹) ماضی اور زمانہ گزشتہ کے حال کو پیش نظر رکھ کر مستقبل میں اس کو اس وصف سے منصف کر دینا جیسے وَاَنۡتَ الْیَتِیۡمُ اَمۡوَ الْہٰیۡمِ دَمِ اَمۡوَالِ یَتِیۡمٍ کو دیدوم اس جگہ جس کا باپ اس کے بالغ ہونے کے بعد انتقال کیا ہو ایسے بالغ بغیر باپ والے شخص کو یتیم کہا گیا ہے کیونکہ بالغ ہونیکے بعد یتیموں کا مال یتیموں کو دیدیا جاتا ہے۔ بالغ ہونے سے پہلے ان کو ان کا مال نہیں دیا جاتا حالانکہ وہ بچے بالغ ہونے سے پہلے تو یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے مال ملنے کی وجہ سے وہ مالدار ہو گئے

مگر ماضی کے لحاظ سے یعنی آئندہ کے لحاظ سے ان کو یتیم کہا گیا ہے (۱۰) محل بول کر حال مراد لینا جیسے فلیدع نادبہ

مگر ماضی کے لحاظ سے یعنی آئندہ کے لحاظ سے ان کو یتیم کہا گیا ہے (۱۱) محل بول کر حال مراد لینا جیسے فلیدع نادبہ

مگر ماضی کے لحاظ سے یعنی آئندہ کے لحاظ سے ان کو یتیم کہا گیا ہے (۱۲) محل بول کر حال مراد لینا جیسے فلیدع نادبہ

پس چاہئے کہ وہ نادیدہ کو بلائے۔ یعنی مجلس کو بلائے۔ مراد اصل مجلس ہیں۔ یعنی مجلس والوں کو بلائے۔ تو کل بولا گیا اور حال مراد لیا گیا ہے۔ (۱۱) حال بولا جائے اور محل مراد لیا جائے۔ جیسے **وَأَمَّا الَّذِينَ ابْصَرَتْ وَجُوهُهُمْ فَأُخْرِجُوا مِنَ جَنَّةٍ بِحَسَنٍ** بہر حال جن کے چہرے سفید ہوں گے تو وہ اللہ کی رحمت میں ہوں گے۔ اس جگہ رحمت سے جنت مراد ہے۔ اور جنت الشری رحمت کا مقام اور محل ہے۔ تو وہ رحمت میں ہوں گے۔ یعنی محل رحمت۔ یعنی جنت میں ہوں گے (۱۲) کسی چیز کا آلہ بولا جائے آلہ مراد لیا جائے۔ یعنی آلہ شئی بولا جائے اور آلہ مراد لیا جائے جیسے **وَأَجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ**۔ اے اللہ مجھ کو سچی زبان عطا کر دے۔ اس جگہ زبان سے ذکر مراد لیا گیا ہے۔ (۱۳) دو متضاد چیزوں میں ایک کا اطلاق دوسرے پر جیسے بصیر کا اعنی (ذائنا) کیلئے استعمال کیا جائے، اسی طرح اعنی کا لفظ بصیر کیلئے استعمال کیا جائے۔ (۱۴) زیادہ جیسے لیس کمنہ شئی۔ اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ اس مثال میں لک اور مثل ہم معنی ہیں اور لک زائد ہے تو اس مقام پر کاف کا زائد ہونا مجاز مرسل کا ایک علاقہ ہے (۱۵) نکرہ مثبت کلام میں عموم کیلئے بولنا جیسے **عَلَّتْ نَفْسٌ**۔ قیامت میں ہر نفس جان لیگا جو اس نے دنیا میں عمل کیا ہے۔ کلام موجب ہے اور نفس نکرہ ہے جس سے عموم مراد لیا گیا ہے۔ (۱۶) مجاورت۔ یعنی قرب اور پڑوس کی وجہ سے ایک چیز کا اطلاق دوسری چیز پر کر دیا جاتا ہے جیسے جوی المیزاب۔ پرنالہ جاری ہو گیا۔ میزاب لفظ بولا گیا اور جاری ہونے والا یعنی پانی مراد لیا گیا ہے۔

(۱۷) احد البدلین یعنی بدلین میں ایک کا اطلاق دوسرے پر کرنا۔ جیسے **فَلَانٌ أَكَلَ الدَّمَ**۔ اس مثال میں دم سو دیت مراد ہے۔ لفظ دم بولا گیا اور دیت مراد لی گئی ہے کیونکہ دم کا بدل دیت ہے۔ (۱۸) معرفہ کا اطلاق کرنا واحد نکرہ پر۔ جیسے **الْمُسْلِمِ** میں لیم معرفہ باللام ہے مگر اس جگہ غیر متعین کینہ مراد لیا گیا ہے۔ (۱۹) حذف۔ کسی چیز کو حذف کر دینا مجاز مرسل ہے۔ جیسے **أَمَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**۔ اس مثال میں ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ ہے۔ **أَمَّا ثَوَابُ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ**۔ (۲۰) مضاف الیہ کو حذف کر دینا جیسے **عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ**۔ اس میں اسماء کا مضاف الیہ حذف کر دیا گیا ہے اور الاسماء کا لفظ لام مضاف الیہ کے بدلے میں لایا گیا ہے۔ اصل عبارت یوں ہے **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ السَّمَاوِيَّاتِ**۔ (۲۱) ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے جیسے فرزدق کے اس قول میں سے

سأطلب بعد الدار عنكم لتقر بوا
وتسكب عيناى الدموع لتجده

اس شعر میں آنکھوں کا آنسو بہانا۔ ملزوم ہے اور رنج و ملال اس کا لازم ہے۔ شاعر نے آنکھوں کے آنسو بہانے یعنی ملزوم بول کر رنج و ملال یعنی لازم مراد لیا ہے۔ (۲۲) لازم بول کر ملزوم مراد لینا جیسے عورتوں سے کیونکہ کو ازار باندھنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہذا اگر کسی نے کہا میں نے اپنا ازار باندھ لیا ہے تو اس کلام سے مراد یہ بجا نیگی کہ اس نے عورت سے علیحدگی اختیار کر لی ہے پس اس مثال میں ازار باندھنا لازم ہے اور عورت ملزوم ہے۔ لازم بولا گیا اور ملزوم مراد لیا گیا ہے۔ (۲۳) خاص بولنا اور عام مراد لینا جیسے **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً** میں خطاب خاص کر منحصر صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا ہے مگر عام مراد ہے، ہر زمانے کے حاکم مراد ہیں کہ وہ اپنے اپنے زمانے میں اغنیاء سے زکوٰۃ وصول کریں۔ (۲۴) عام بول کر خاص مراد لیا جائے جیسے کسی شخص کو سزا و تنبیہ دیتے ہوئے عام لفظ استعمال

کرنا۔ لوگ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں۔ عام لفظ بولا گیا مگر مخصوص وہ شخص مراد ہے جس کو تنبیہ کی جارہی ہے۔
 مذکورہ بالا جو میں علاقہ مجاز کے ہیں اور پچیسواں علاقہ استعارہ کا ہے اسلئے پچیس علاقے بیان کر دیئے گئے
 مگر یہ تعداد غور و فکر کے بعد بیان کی گئی ہے۔ اہل بیان اس میں اضافہ بھی کر سکتے ہیں۔

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ اسداً او المَطَرِ سَمَاءً نَشْرًا عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفْظِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ مَثَالٌ
 لِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ إِذَا رَجُلٌ الشَّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ عَلَى هُمَا مُتَشَابِهَانِ فِي مَعْنَى لَا زَمَ مَشْهُورٍ
 مُنْتَصَفٌ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُومِ وَهُوَ الشَّجَاعَةُ أَعْنِ الْجُرْأَةُ فَلَا يُسْتَعْنَى الرَّجُلُ اسداً بِأَعْتَابِهَا الْحَيَوَانِيَّةِ لَعَدَمِ
 الْاِخْتِمَامِ مِنْ وَلَا الْاِخْتِمَامِ لَعَدَمِ الشَّهْرَةِ وَالثَّانِي مَثَالٌ لِاتِّصَالِ الصُّورِي فَإِنَّ صُورَةَ الْمَطَرِ يَتَّصِلُ
 بِصُورَةِ السَّمَاءِ وَيَعْنِي السَّحَابَ فَإِنَّ الْعُرْفَ يَسْتَقْبِلُ كُلَّ مَا عَلَاكَ وَاطْلَاكَ سَمَاءً وَالْمَطَرُ يَنْزِلُ مِنْ
 السَّحَابِ فَيَكُونُ مُتَصِلًا بِهِ شَرْطَ بَيْنِ أَنْ هَذَا مِنْ الْقِسْمَيْنِ كَمَا وَجِدْنَا فِي الْحَسَنِيَّاتِ وَالْمُحَادِرَاتِ
 كَعَنْ لَكَ وَجِدْنَا فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةُ وَالْعَلِيلُ
 نَظِيرُ الصُّورَةِ يَكُونُ أَنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْأَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِي أَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ أَوْ كَوْنِ
 الْأَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِي أَوْ مَعْلُولاً لَهُ نَظِيرُ الْاِتِّصَالِ الصُّورِي مِنَ الْحَسَنِيَّاتِ فَإِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ
 وَجِبَاباً دسراً صُورَةً وَكَعَنْ الْمَعْلُولِ يَتَّصِلُ بِالْعَلَّةِ وَجِبَاباً دسراً هَاكَ الْاِتِّصَالُ يَتَّصِلُ بِالشَّرَاءِ وَمِلْكُ الْمُقْتَرِ
 يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّاقِبِ لَمْ.

ترجمہ

جیسے شجاع کو اسدا اور مطر کو سماء سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ مثال لفظ و نشر مرتب کے طور پر ہے کیونکہ
 اول اتصال معنوی کی مثال ہے اسلئے کہ رجل شجاع اور ہیکیل معلوم دونوں معنی لازم مشہور ہیں

شریک ہیں اور ہیکیل معلوم کیلئے خاص سے اور وہ شجاعت و بہادری ہے معنی جرأت پس رجل کو حیوانیت کی وجہ سے
 اسد نہیں کہا جاتا کیونکہ حیوانیت اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ہی اس بخار اور بدبو کی وجہ سے کہا جاتا ہے
 کیونکہ یہ مشہور نہیں ہے۔ اور دوسری مثال متن میں اتصال صوری کی ہے کیونکہ مطر کی صورت آسمانی صورت کو
 متصل ہے یعنی ابر سے متصل کو سمار بولتے ہیں کیونکہ جو چیز بلندی پر ہو اور سایہ دینے والی ہو اس کو سماء کہتے
 ہیں ابر میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اور مطر بادلوں سے نازل ہوتی ہے لہذا وہ سمار معنی ابر سے متصل ہے۔

پھر مصنف نے بیان فرمایا کہ جس طرح یہ دونوں قسمیں حسیات اور محادات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام فطریہ
 میں بھی پائی جاتی ہیں لہذا فرمایا اور احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل میں جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال
 ہے مطلب یہ ہے کہ وہ چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق ہونا کہ شے اول ثانی کیلئے سبب ہو یا ثانی کا مسبب ہو۔
 یا وہ چیزوں میں سے اول علت ہو ثانی کیلئے یا ثانی کیلئے معلول ہو۔ حسیات میں اتصال صوری کی نظیر ہے کیونکہ سبب

اپنے سبب کے ساتھ متصل ہوا کرتا ہے اور صورت اس کا مجاور ہوتا ہے۔ ایسے ہی معلول بھی اپنی علت سے متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے جس طرح ملک شہر کے متصل ہوتی ہے اور ملک متعلق ملک رقبہ کے متصل ہوتی ہے۔

تشریح

اد پر بیان کیا جا چکا ہے۔ مجاز مرسل کے جمیع علاقے اتصال صوری کے ہیں اور علاقہ تشبیہ کو اتصال معنوی کہا تھا۔ اس عبارت سے بلا ترتیب لغت و نشر مرتب کے ماتن نے ان دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا۔ ان دونوں مثالوں میں سے اول مثال اتصال معنوی کی اور دوسری مثال اتصال صوری کی ہے حالانکہ ماتن نے ان میں اتصال صوری کو پہلے ذکر کیا تھا اور اتصال معنوی کو بعد میں ذکر کیا تھا۔ بہر حال مثال

تسمیۃ الشجاع اسد کے کسی بہادر آدمی کا نام شیر رکھ دینا۔ یہ اتصال معنوی کی مثال ہے۔ کیونکہ رجل شجاع اور اسد دونوں ایک معنی میں شریک ہیں اور وہ معنی صرف شیر کے ساتھ خاص ہیں وہ ہے دلیری اور بہادری۔ اور شیر کا یہ وصف خاص عوام و خواص سب جانتے ہیں اسی وجہ سے بطور استعارہ بہادر آدمی کو اسد کہہ دیا جاتا ہے اور یہ حیوان ہونا تو صرف شیر ہی کے ساتھ حیوانیت خاص نہیں ہے۔ اسی طرح جس آدمی کا منہ گنداہو اور بدبو آتی ہو اس گندہ دہنی کی وجہ سے رجل شجاع کو اسد نہیں کہا گیا ہے۔ اس لئے گندہ دہن ہونے میں شیر ہر خاص و عام میں مشہور نہیں ہے جس طرح شجاعت اور دلیری میں شیر مشہور ہے۔

دوسری مثال اتصال صوری کی ہے۔ یعنی تسمیۃ المطر سائر۔ بارش کا نام آسمان رکھ دینا۔ کیونکہ مطر یعنی بارش کی صورت سماء (یعنی بادل) کی صورت سے متصل ہے اور مثال میں سماء بولا گیا ہے مگر بادل مراد لئے گئے ہیں کیونکہ عرب کے عرف میں ہر اوپر کی چیز کو سماء سے تعبیر کیا جاتا ہے تو چونکہ بادل بھی اوپر اور فوق میں ہوتا ہے اس لئے بادل کو بھی سماء کہہ دیا گیا ہے۔ قرآن پاک میں بھی فرمایا گیا "أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ" یعنی آسمان سے موسلا دھار بارش کی طرح۔ تو اس جگہ بھی سماء سے بادل مراد ہیں اور چونکہ بارش ہمیشہ بادل ہی سے برسی ہے اس لئے مطر کا صوفیہ اتصال سماء سے ہوا اور جب مطر کا اتصال بادل (یعنی سماء) سے ہے تو اس اتصال صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سماء (بادل) کہہ دیا گیا ہے۔

شعر بلین ان ہذا بین القسمین الخ اس کے بعد مصنف نے بیان فرمایا کہ اتصال صوری و معنوی کی دونوں صورتیں جس طرح محسوسات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح شرعی احکام میں بھی پائی جاتی ہیں اسلئے فرمایا۔
وفی الشعر عیات الاتصال الخ۔ شریعات میں احکام شرع سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرتے ہوں جن پر ایسے فوائد مرتب ہوں جن کا شریعت میں اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسے احکام شرع میں ایک اتصال سبب اور علت کا ہوتا ہے۔ اس اتصال کا نام اتصال صوری ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس قسم کا علاقہ اور اتصال کہ اول چیز دوسری کیلئے سبب ہو اور دوسری چیز سبب ہو۔ یا اس قسم کا تعلق ہو کہ شے اول علت اور ثانی معلول ہو ان دونوں کو اتصال صوری اور حتی کہا جاتا ہے اس لئے سبب صورت سبب سے ملا ہوا اور متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح علت بھی اپنے معلول سے صورت متصل اور قریب ہوتی ہے۔ لہذا سبب سبب اور علت و معلول کے

درمیان اتصال صوری پایا جانا متحقق ہو گیا۔ مثال کے طور پر شراء علت ہے اور ملک معلول اور اس سے متصل ہوتی ہے کیونکہ خریداری نام ہوتے ہی فوراً خریدنیوالے کے لئے ملک ثابت ہو جاتی ہے۔

دوسری مثال ملک رقبہ سبب ہے ملک بضع کیلئے اور ملک بضع مسبب ہے اور دونوں ایک دوسرے کے متصل اور قریب ہوتے ہیں۔

علت اور سبب کا فرق۔ شرعاً علت وہ چیز ہے جن کو حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو لہذا اگر کسی جگہ حکم نہ پایا جائے تو اس جگہ علت بھی متحقق نہ ہوگی۔ اور حکم کا واجب ہونا اور حکم کا وجود دونوں کے دونوں علت کی جانب منسوب ہوتے ہیں جیسے لفظ نکاح ملک بضع کے افادہ کیلئے وضع کیا گیا اور نکاح کی جانب ملک بضع کا وجود اور وجوب منسوب ہیں لہذا معلوم ہوا نکاح ملک متعہ و بضعہ کے لئے علت ہے۔ اسی طرح سبب وہ ہے جو علت کی مشروع نہ ہو۔ بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے۔ وہ حکم کی جانب مفضی اور پہنچا نیوالا ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک امر ہوتا ہے جس کی جانب حکم منسوب ہوتا ہے لہذا سبب کی جانب حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔ مثلاً شراء ملک بضعہ کا سبب ہے اور شراء ملک بضع کی جانب صرف مفضی ہے۔ شراء کی جانب ملک بضع کا حکم اور وجوب کوئی منسوب نہیں ہے بلکہ شراء اور ملک بضع کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اسی کی طرف ملک بضع کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہیں اسی وجہ سے کبھی بھی شراء تو پائی جاتی ہے مگر ملک بضع نہیں پائی جاتی جیسے یک شخص نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو شراء پائی گئی مگر ملک متعہ نہیں پائی گئی۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت کو خرید تو شراء کے ساتھ ملک متعہ بھی خریدنیوالے کو حاصل ہو گیا۔ یہ سبب کی مثال ہے۔ لہذا معلوم ہوا شراء ملک متعہ کا سبب تو ہے مگر علت نہیں ہے اور سبب و علت کے مابین یہی فرق ہے۔

والاتصال فی معنی الم شروع کیف شروع نظائر المعنی ای العلاقة فی المعنی الذی شروع الم شروع
لجلہ کمال کوینہ بآیۃ کیفیۃ شروع نظائر الاتصال المعنوی فی المحسوسات کما الاتصال
بین الکفالتہ والحوالۃ فی کونہما تو فیقال الذین و بین الضدات و الہبۃ فی کونہما تملیکا بغیر
عوض و امثالہ ثم بعد ذلک تروک المصنف تفصیل الاتصال المعنوی و ذکر بعض امواض
الاتصال الصوری لیبتنی علیہ الفرق بین العلۃ و السبب فقال و الاول علی نوعین ای الاتصال
من حیث السببۃ و التعلیل بتنوع علی نوعین لان السببۃ قد مہا حیث قال احدہما اتصال
الحکم بالعلۃ کما اتصال الملک بالشراء و انہ یوجب الاستقارۃ من الطرفین فیجوز ان
تذکر العلۃ و میراد الحکم و ان یکذکر الحکم و شراء العلۃ لان الحکم یحتاج الی العلۃ
من حیث الثبوت و العلۃ یحتاج الی الحکم من حیث الشرعیۃ اذ لکم شروع العلۃ الی الحکم
یجاء الافتقار من الطرفین و الاصل فی الاستقارۃ ان یکذکر المفتقر الیک و میراد المفتقر فہم
الاستقارۃ من الجانبین۔

ترجمہ

اور معنی مشروع میں اتصال کہ وہ مشروع کس طرح پر ہوا اتصال لغوی کی مثال ہے معنی علاقہ فی المعنی جس کی وجہ سے حکم مشروع، مشروع اور جائز ہوا۔ اس حال میں کہ کس کیفیت سے مشروع ہوا۔ محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان کا اتصال اس سلسلے میں کہ دونوں قرض کیلئے توثیق کا کام دیتے ہیں اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال اس بات میں ہے کہ دونوں بلا کسی عوض کے تمکک ہوتی ہے اور اس جیسی دوسری مثالیں۔ اس کے بعد مآثر مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل کا بیان ترک کر دیا اور اتصال صوری کی کچھ مثالوں کو بیان کیا تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان کے فرق کی بنیاد قائم ہو سکے لہذا فرمایا۔ اتصال کی پہلی قسم دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی وہ اتصال جو سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سببیت نوع آخر ہے اور تعلیل دوسری نوع ہے اور چونکہ علاقہ تعلیل اشرف ہے بمقابلہ علاقہ سببیت کے اسلئے اس کو مقدم ذکر کیا چنانچہ فرمایا۔ دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جس طرح ملک کا اتصال شرار کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے۔ پس جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لی جائے کیونکہ حکم علت کا اپنے ثبوت میں محتاج ہے اور علت محتاج ہے حکم کے مشروع ہونے کے لحاظ سے کیونکہ علت نہیں مشروع ہوتی مگر حکم کے لئے اور استعارہ میں اصل یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے۔ لہذا استعارہ دونوں جانب صحیح ہے۔

الاتصال معنوی کی مثال تشریح۔ جن معنی کی بناء پر ایک حکم مشروع ہوا ہے اگر دوسرے مشروع میں بھی وہ معنی پائے جائیں ان دونوں عقود مشروع میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ کیا جاسکتا ہے اور مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال بھی کیا جاسکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ میں۔ کیونکہ کفالہ اور حوالہ میں سے ہر ایک اس بارے میں شریک ہیں، دونوں قرض کی توثیق کرتے ہیں۔

یعنی حوالہ بول کر کفالہ، اور کفالہ بول کر استعارہ اور مجازاً مراد لینا درست ہے۔ چنانچہ حضرات فقہاء نے فرمایا کفالہ اہل کی برادرت کی شرط کے ساتھ حوالہ کہلاتا ہے اور حوالہ عدم برادرت کی شرط کے ساتھ کفالہ کہلاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کفالہ کی صورت میں مکفول عند معنی اہل مطالبہ سے بری نہیں ہو اگر تا بلکہ مالک اور مکفول لہ کو جس طرح مکفیل سے مطالبہ کر نیکا حق ہے اسی طرح مکفول عند سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔

اور حوالہ میں اہل معنی قرض لینے والا دیون مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے چنانچہ جس کیلئے حوالہ کیا گیا ہے معنی محتال لہ اور قرض دینے والا قرض خواہ کا صرف یہ حق ہوتا ہے کہ وہ ضامن یعنی محتال علیہ سے اپنے حق کا مطالبہ کرے اور محیل سے مطالبہ کر نیکا حق نہیں۔

اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس میں شریک ہیں۔ دونوں میں سے ہر ایک ممبر عوض کے مالک بنا نیکا ذریعہ ہیں۔ ہبہ بھی اور صدقہ بھی لہذا دونوں میں اس اتصال اور اشتراک کی بناء پر ہبہ کا لفظ صدقہ کے لئے اور صدقہ کا لفظ ہبہ کیلئے استعارہ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے یعنی صدقہ بول کر ہبہ اور ہبہ بول کر صدقہ مراد لیا جاسکتا ہے۔

جیسے ایک شخص نے صدقہ کر نیکی ابراہم سے کہا۔ میں نے یہ چیز سچ کو ہبہ کر دی تو یہ صدقہ شمار ہو گا اور دینے والے کو اب اس چیز کے واپس لینے کا حق نہ ہو گا اس وجہ سے صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔

اور اگر کسی مالدار سے کہا میں نے یہ چیز تمکو صدقہ کر دیا اور ارادہ ہبہ کا تھا تو صدقہ بول کر ہبہ کا ارادہ کرنا درست ہے اور دی ہوئی چیز کو واپس لینے کا حق دینے والے کو حاصل ہو گا اور وہ اپنی دی ہوئی چیز کو واپس لے سکتا ہے۔
ثم بعد ذلک ثلاث المصنف الخ۔ اس کے بعد پھر باتن نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کر دیا، ذکر نہیں فرمایا اور اتصال صوری کی بعض صورتوں کو ذکر کیا ہے تاکہ علت اور سبب کے درمیان فرق کو بیان کر سں پس فرمایا۔

والاول علی نوعین المراد معنی حقیقی اور معنی مجازی کے مابین اتصال صوری شرعی جو سببیت اور علت کی وجہ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سبب اور علت دو علیحدہ علیحدہ قسم ہیں اور ان دونوں میں سے تعلیل اور علت کا علاقہ سببیت کے علاقہ سے اشرف ہے اس لئے علاقہ تعلیل سے بیان کیا اور سببیت کے علاقہ کو بعد میں ذکر کیا ہے۔ اشرف ہونیکسی وجہ یہ ہے کہ علاقہ تعلیل یا علت حکم کے وجود کے وقت موجود ہوتی ہے اور علت کے موجود نہ ہونیکسی صورت میں حکم معدوم ہوتا ہے مگر سبب میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ سبب کی جانب حکم وجود و عدم دونوں ہی میں منسوب نہیں ہوتا اسی شرافت کی بنا پر تعلیل کے علاقہ کو مقدم ذکر کیا ہے۔

اتصال صوری کی مذکورہ دونوں اقسام میں سے اول قسم یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ متصل ہو جس طرح ملک شرار کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور چونکہ شرار کا ملک شر ہے کیونکہ حکم اور اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہو۔ اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہوتا ہے پس شرار علت ہے کیونکہ شرار اس لئے وضع کی گئی ہے تاکہ اس پر ملک مرتب ہو۔

مصنف نے فرمایا اس قسم میں استعارہ جانبن سے درست ہے۔ لہذا علت بول کر حکم اور حکم بول کر علت مراد لے سکتے ہیں کیونکہ استعارہ میں محتاج الیہ کو ذکر کر کے محتاج کو مراد لیا جاتا ہے اور حکم اور علت دونوں محتاج الیہ بھی ہیں اور محتاج بھی ہیں لہذا جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج اور محتاج الیہ ہیں تو ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور جس جگہ حکم ثابت کرنا جائز نہ ہو اس جگہ علت بھی بیکار ہوتی ہے جیسے کسی نے خر کو خرید تو یہ شرار بیکار ہوگی کیونکہ حکم معنی ملک حرمکن نہیں ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ حکم اور علت دونوں محتاج اور محتاج الیہ ہیں اس لئے ایک بولکر دوسرا اور دوسرا بولکر اول مراد لیا جاسکتا ہے۔

حکم اذا قال ان اشتریت عبدًا فهو حرٌّ و نوى به الملك او قال ان ملكك عبدًا فهو حرٌّ و نوى به الشراء ليصده فيهما دياناً تفریم للاستعارة العلة للحكم و حكمه فان الشراء علة و الملك معلول و الاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك و الاصل في

المَلِكُ أَنْ يَشْرِكَ الْجَمَاعَةَ عُرْفًا فَإِنْ اشْتَرَى بِنَصْفِ عَبْدٍ وَبَا عَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ
يَعْتَقُ هَذَا النِّصْفَ فِي صُورَةِ الشَّرَاءِ لِأَنَّهُ فِي صُورَةِ الْمَلِكِ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي لَا فِي صُورَةِ الْمَلِكِ
بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي فَإِنْ قَالَ أَرَدْتُ بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ يُصَدَّقُ فِي الصُّورَتَيْنِ وَيَأْسَرُ
لِجَمْعِهِ الْأَسْتَعَارَةَ فَيَعْتَقُ النِّصْفَ الْعَبْدَ الْبَاقِيَ فِي صُورَةِ مَا نَوَى الشَّرَاءَ بِالْمَلِكِ وَكَمْ يَعْتَقُ
فِي صُورَةِ مَا نَوَى الْمَلِكُ بِالشَّرَاءِ وَلَكِنْ الْقَاضِي لَا يُصَدِّقُ فِي هَذَا الْآخِرِ لِأَنَّهُ نَوَى تَخْفِيفًا
عَلَيْهِ فَيَصِيرُ مَتَّعًا فِي هَذِهِ النِّيَّةِ هَكَذَا قَالُوا وَاتَّخَذُوا عَلَيْهِ بِأَنَّ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى
الْيُسْرَ تَخْفِيفًا عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمَلِكَ كَانَ أَعَزَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِالشَّرَاءِ أَوْ بِالْهَبَةِ أَوْ بِالْوَصِيَّةِ أَوْ
بِالْمَرَاثَةِ وَالشَّرَاءُ يَخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِنْهَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءُ فِي الْأُولَى الْيُسْرَ وَلَكِنْ
هَذَا لَا يَرُدُّ عَلَى الْمُصَنِّفِ لِأَنَّهُ كَمْ يَتَعَرَّضُ لَذِكْرِ الْقَضَاءِ وَهَذَا كَلِمَةٌ إِذَا قَالَ عَبْدًا مُسْكِرًا
أَمَّا إِذَا قِيلَ هَذَا الْعَبْدُ فَالْمَلِكُ وَالشَّرَاءُ سَوَاءٌ فِي أَنَّ لَا يَشْتَرِكُ الْجَمَاعَةُ فِيهِ لِأَنَّ الْقَرْنَ
وَالْجَمَاعَةَ وَصَفَتْ وَالْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَوْ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ -

ترجمہ

یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ان اشتریت عبدًا افہو حُرٌّ کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے۔ یا
ان ملک عبدًا افہو حُرٌّ کہے اور اس سے خریدنیکی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانہ
اس کی تصدیق کی جائے گی یہ علت کا استعارہ حکم کے لئے ہے اور حکم کا استعارہ علت کے لئے تفریع ہے کیونکہ شرائط علت
ہے اور ملک اس کا معلول ہے اور شراء میں اصل یہ ہے کہ کل کا ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ
ہے کہ عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے۔ پس اگر کسی شخص نے نصف عبد خرید اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بدلہ نصف آخر
کو خرید تو یہ نصف آخر خریدنیکی صورت میں آزاد ہو جائے گا مگر ملک کی صورت میں حقیقی معنی کے اعتبار سے آزاد نہ ہوگا۔
پس اگر وہ شخص کہے کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک دوسرا مراد لیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانہ اس کی تصدیق
کی جائے گی کیونکہ استعارہ کرنا صحیح ہے لہذا غلام کا باقی نصف اس صورت میں جبکہ اس نے ملک بول کر شراء کی
نیت کی ہو آزاد ہو جائے گا اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جبکہ اس نے شراء بول کر ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی
اس آخری صورت میں جس میں اس نے شراء بول کر ملک کی نیت کی ہے تصدیق نہ کریگا کیونکہ اس نے اپنی ذات
میں تخفیف کرنا ارادہ کیا ہے۔ پس اس کی نیت کرنے میں متہم ہو جائے گا علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔ اور مذکورہ
قول پر اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت یعنی جس میں ملک بول کر شراء مراد لیا تھا، میں بھی اس پر تخفیف کرنا الزام
عائد ہوتا ہے کیونکہ ملک عام ہے شراء سے۔ ہبہ، وصیت اور ارش سب کو شامل ہے اور شراء ایک متعین سبب کیساتھ
مخصوص ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ اول صورت میں بھی قضاء اس کی تصدیق کی جائے۔ لیکن یہ اعتراض مصنف
پر وارد نہیں ہوتا کیوں کہ انھوں نے قضا کے ذکر کو نہیں چھیڑا۔ یہ پوری تفصیل اس وقت ہے جبکہ قائل نے عبد

کو کچھ کہا ہو لیکن اگر نذ العبد کہہ کر متعین کر دیا تو اس بار میں ملک اور شرار دونوں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع کل عبد کا شرط نہیں ہے کیونکہ متفرق اور اجتماعی طور پر ملک میں آجانا و صفت ہے اور نصف حاضر میں لغو اور بیکار ہونا ہے البتہ غائب میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

تشریح

اتصال کی اول صورت یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ متصل ہو۔ جیسے ملک شرار کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور اس میں استعارہ دونوں جانب سے درست ہے۔ اس اصول پر بطور تفریع کے فرمایا۔ اگر کسی نے کہا ان دشت قرین عبد فہو حر۔ اگر میں نے غلام کو خرید پایس وہ آزاد ہے۔ اور اس دن ملک عبد فہو حر۔ کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے مراد لیا۔ اسی طرح اگر اس نے دن ملک عبد فہو حر کہا اور دن دشت قرین عبد فہو حر مراد لیا۔ تو ان دونوں صورتوں میں قائل کی تصدیق دینا نہ کیجائے گی۔ مگر اول صورت میں قاضی کے یہاں قضاء تسلیم نہ کیجائے گی اور دوسری صورت میں دیانۃً اور قضاءً دونوں میں قبول کی جائیگی۔ بہر حال ملک بول کر شرار مراد لینے کی صورت میں دیانۃً و قضاءً دونوں طرح قائل کی تصدیق کی جائے گی اور شرار بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں دیانۃً تو تصدیق کی جائے گی مگر قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ شرار علت ہے اور ملک معلول ہے۔ اور شرار میں اصل یہ ہے کہ بیع کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں خریدنے والے کی ملک میں حج ہونا شرط نہیں ہے مثلاً کسی نے نصف غلام کو خریدا پھر فروخت کر دیا پھر ربع کو خریدا اس کو بیچ دیا اور باقی ربع کو خریدا اور اس کو بھی فروخت کر دیا۔ مذکورہ جز جز کی صورت میں خریدنے میں یہ شخص اس شے کا خریدار اور مشتری تو ہے اور ملک کیلئے اصل یہ ہے کہ عرف کے لحاظ سے اس شے کے تمام اجزاء کا اجتماع شرط ہے لہذا اگر کوئی شخص ایک چیسز کے نصف حصہ کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے حصہ کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا تو عرفاً اس کو یہ نہیں کہا جاتا کہ یہ آدمی اس شے کا مالک ہے۔

مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق اگر کسی نے ان اشتریت عبد فہو حر کہا۔ یہ کہنے کے بعد اس نے یہ کہا کہ نصف غلام خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر کو خریدا تو یہ دوسرا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کے آزاد ہونے کی شرط معنی غلام کو خریدنا یا بیگانہ۔ اگرچہ یہ خریداری دو مرتبہ میں متفرق طریقے پر پائی گئی ہے لہذا جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ جو شرط کے پائے جانے کے وقت اس کی ملک میں ہے وہ حصہ آزاد ہو جائیگا اور پہلا حصہ اس لئے آزاد نہیں ہو گا کہ اس وقت شرط نہیں پائی گئی۔ کیونکہ حدیث میں ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ لا حق فیما لا یملک ابن آدم جس چیز کا ابن آدم مالک نہیں اس میں آزادی نافذ نہیں ہوتی۔

اور اگر کہنے والے نے کہا ان ملک عبد فہو حر۔ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے اس کے بعد نصف غلام کو خریدا اور پھر اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد باقی نصف حصہ کو خریدا تو یہ نصف آخر آزاد نہ ہو گا اس لئے کہ آزاد ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ غلام کا مالک ہو اور ملک میں اصل یہ ہے کہ وہ پورے غلام کا مالک ہو اور یہاں

پورا غلام اس کی ملک میں نہیں آیا اسلئے شرط نہیں پائی گئی لہذا غلام آزاد نہ ہوگا
 شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ان اشقویت بول کر جب اس نے ان ملکٹ کا ارادہ کیا تو قاضی اس کی تصدیق نہ
 کریگا بلکہ ان اشقویت عبداً الیٰ کی بنیاد پر غلام کے نصف آخر کے آزاد ہونیکا فیصلہ کرے گا کیوں کہ اس صورت میں
 مشکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ کیا ہے اور نیت اپنے مفاد میں کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا
 کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور نیت نہ ہونیکی صورت میں نصف ثانی غلام کا آزاد ہو جاتا ہے لہذا اشرار بول کر ملک
 مراد لینا بالکل مشکلم کے حق میں اور مفاد میں ہے اور اس سے غلام کا نقصان ہے اسلئے مشکلم متہم بالکذب ہو گیا۔ اس
 لئے قاضی اسکی نیت کی تصدیق نہ کریگا۔

اس دلیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مشکلم نے اگر ملک بولا اور شرار مراد لیا تو قاضی مشکلم کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس
 صورت میں مشکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ ایک درجہ میں تشدید کی نیت کی ہے کیونکہ اس صورت
 میں غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جاتا ہے جس میں مشکلم کا نقصان ہے۔
 اور ملک بول کر شرار مراد نہ لینے میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا جس میں مشکلم کا پورا فائدہ ہے۔ خلاصہ یہ
 کہ جب مشکلم اپنی نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کر دے گا اور ان ملکٹ پر ان اشقویت
 کا فیصلہ کر دے گا۔

واعترض علیہ الیٰ۔ مگر اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ مشکلم نے ان ملکٹ بول کر ان اشقویت کا ارادہ کیا
 اس صورت میں بھی مشکلم کے حق میں تخفیف کی نیت موجود ہے اور اس میں بھی مشکلم کا مفاد ہے کیونکہ ملک عام ہے جو
 متعدد طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے مثلاً شرار، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ۔ یعنی ان ملکٹ کہنے کی صورت میں مشکلم
 کا غلام کا مالک ہونا اس وقت بھی صادق آئیگا جب اس نے غلام کو خرید لیا ہو اور اس وقت بھی جب کسی نے مشکلم کو ہبہ
 کر دیا ہو، یا اس کی وصیت کی ہو، یا اس کو وراثت میں غلام ملا ہو۔ اور شرار ان اسباب میں سے صرف ایک سبب کے
 ساتھ مخصوص ہے جس سے مشکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے اور ان ملکٹ کہہ کر اگر شرار کی نیت نہ کرنا تو مذکورہ دیگر صورتوں
 سے غلام کا مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا اور اس وقت غلام کا فائدہ ہوتا اور مشکلم کا نقصان ہوتا۔ اور جب اس نے
 ان ملکٹ کہا اور شرار کی نیت کی تو صرف شرار کی صورت میں غلام آزاد ہوتا۔ باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا۔ اس میں
 مشکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ اور فائدہ ہے تو مشکلم اپنی نیت میں متہم ہو گیا تو قضاء اس کی نیت کی تصدیق نہ ہونا چاہئے
 تھا حالانکہ قضاء اسکی نیت کا آپ اعتبار کرتے ہیں۔

جواب۔ شارح نے اس اعتراض کے جواب میں فرمایا: ولکن لا بد علی المصنف لانہ لم یقرض لذلک
 القضاء شارح نے کہا ماتن پر یہ اعتراض اسلئے وارد نہ ہوگا کیونکہ مصنف نے دونوں ہی صورتوں میں وجاہت تصدیق
 کر نیکاً تذکرہ کیا ہے مگر قضاء تصدیق کئے جائیکا ذکر نہیں فرمایا تو جب مصنف نے قضاء کا کوئی تذکرہ نہیں کیا تو اس پر
 کوئی اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

شارح کا قول :- مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب ممکن نے لفظ عبد کو نکرہ ذکر کیا ہو یعنی ان اشتریت عبدًا، ان ملک عبدًا کہا ہو۔ اور اگر نکرہ کے بجائے مذکورہ مثالوں میں عبد کو معرفہ ذکر کیا ہے اور کہا ہے: ان ملک عبد العبد فہو حر، ان اشتریت عبد العبد فہو حر؟ تو ان دونوں صورتوں میں اجتماع شرط نہ ہوگا۔ اور اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شراء دونوں ہی برابر ہے۔ اور دونوں صورتوں میں غلام کے جمیع افراد کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا غلام کا آخری نصف حصہ دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائیگا کیونکہ تفریق جدا ہونا اور اجتماع ایک جگہ جمع ہونا یہ اوصاف غائب ہیں۔ اور وصف غائب میں معتبر ہوتے ہیں۔ حاضر اور موجود ہو اس میں وصف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اور عبد انکرہ والی صورت میں غلام حاضر اور موجود نہیں بلکہ غائب ہے اس لئے اس میں اوصاف تفریق و اجتماع کے معتبر ہوں گے۔
دیانتہ تصدیق کا مطلب :- یہ ہے کہ س کے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان اس کا قول معتبر ہوگا یعنی نفی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔ اور قضاۃ تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کے یہاں یہ مسئلہ پیش کیا جائیگا تو قاضی اس کی نیت کے موافق فیصلہ صادر کرے گا اور قضاۃ تصدیق نہ کریں گا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہ کریں گا۔

وَالشَّاقِي اتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ الْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا يَكُونُ عَلَيْهِ أَصْنَفُ إِلَيْهَا الْحُكْمُ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ مَا يَكُونُ ظَرْفًا لِلْحُكْمِ وَلَا يُضَاهِي السَّبَبَ وَجُوبٌ وَلَا جُودٌ وَلَا تَعَقُّلٌ فِيهِ، مَعَانِي الْعِلَلِ لَكِنْ يَخْلُكُ بَيْنَهُ دَيْنُ الْحُكْمِ عَلَيْهِ يُضَاهِي إِلَيْهَا كَمَا سَيَأْتِي - كَيْ اتِّصَالَ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتَعَبِّ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لَا مَسَبَ، أُنْتِ حَرٌّ لَا يَزُولُ بِهِ مِلْكُ الرَّاقِبَةِ، وَبِوَاسِطَتِهِ زَوَالُ مِلْكِ الْمُتَعَبِّ فَلَا يَحِلُّ الْوُطْئُ بَعْدَهُ إِلَّا بِالْإِنْكَارِ وَهَكَذَا اتِّصَالُ ثُبُوتِ مِلْكِ الْمُتَعَبِّ بِثُبُوتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ بَأَن يَقُولُ اشْتَرَيْتُ هَذَا الْأَمَةَ فَيُثَبِّتُ بِهِ مِلْكُ الرَّاقِبَةِ وَبِوَاسِطَتِهِ ثُبُوتُ مِلْكِ الْمُتَعَبِّ -

ترجمہ

اور دوسری قسم مسبب کا سبب متصل ہوتا ہے اور سبب مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو اور اصطلاح میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جو حکم کی طرف جانوائی راہ ہو جس کی طرف نہ وجوب منسوب ہوتا ہے نہ وجود اور اس میں علتوں کے معانی بھی نہ سمجھے جاتے ہوں لیکن سبب کے اور حکم کے درمیان کوئی علت ایسی موجود ہو جس کی طرف حکم منضاف ہو جیسا کہ اس کی مثال آئندہ آئے گی۔ جیسے ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ سے متصل ہونا۔ چنانچہ جب اس نے اپنی باندی سے کہا: انت حمراء؟

تو ملک رقبہ زائل ہو جائے گی تو اس کے زوال کو واسطہ سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائے گی پس اس کے بعد وطی حلال نہیں ہے یہاں تک کہ وہ نکاح کر لے۔ اسی طرح ملک متعہ کا ثبوت ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہے۔ مثلاً یوں کہا "اشتریت ہذہ الامۃ" تو شہداء سے ملک رقبہ ثابت ہو جائے گی اس ملک کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائے گی۔

تشریح

وَالشَّاءِ فِي الْقِصَالِ الْمُسَبَّبِ الْاِو۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب اپنے سبب کے ساتھ متصل ہو۔ یہ اتصال شرعی صورت کی دوسری قسم ہے۔ اس جگہ مسبب سے وہ شئی ہے جو علت نہ ہو اور اس کی جانب حکم برادر راست منسوب نہ ہو۔

اور علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب وہ چیز ہے جو حکم تک جائیو الاہ استہ ہو گیا سبب اس واسطے کا نام ہے جو حکم تک جاتا ہو اور اس کی جانب وجوب حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی بھی منسوب نہ ہو اور نہ علت کے معنی پائے جاتے ہوں۔ ہاں اس واسطہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جسکی جانب حکم منسوب ہو۔ اس مقام پر شارح نے وجوب کی قید کا اضافہ کیا ہے جس سے علت خارج ہو گئی کیونکہ علت کی جانب وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور دوسری قید وجود کی لگائی ہے اس قید کی بنا پر بشرط خارج ہو گئی کیونکہ وجود حکم شرط ہی کی جانب منسوب ہوتا ہے اور جہاں تک سبب کا تعلق ہے تو اس کی جانب وجود حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔

۱۔ اتصال زوال ملکت المتعۃ الْاِو۔ جس طرح ملک بضعہ کا زائل ہونا ملک رقبہ کے زائل ہونے کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثال میں مصنف نے فرمایا۔ ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہونے کی مثال اتصال سبب بالسبب کی مثال ہے جو اس طرح ہے۔ اذا قال لامته انت حرة یزول بہ ملک الوقفہ کہ جب کسی نے اپنی باندی سے کہا تو آزاد ہے تو اس قول کی بنا پر ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور وہ آزاد ہو جائیگی اور ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائیگی اس لئے آقا کے لئے اب اس آزاد کردہ باندی سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔

الاب بالنکاح الْاِو۔ علاوہ اس کے کہ آزاد کر نیے بعد آقا اس باندی سے بعد میں نکاح کرے۔ اس مثال میں انت حرة (تو آزاد ہے) سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب دونوں کے درمیان زوال ملک رقبہ علت ہے اور وہ ایسی علت ہے جس کے توسط سے حکم یعنی ملک متعہ کا زوال سبب یعنی انت حرة کی جانب منسوب ہے۔ خلاصہ یہ کہ زوال ملک متعہ زوال ملک رقبہ کی طرف بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب کی جانب یعنی انت حرة کی جانب زوال ملک رقبہ سے واسطہ کے ساتھ منسوب ہے اور مسبب یعنی ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے سبب یعنی انت حرة سے متصل ہے کیونکہ جب آقا نے اپنی باندی کو انت حرة کہا تو متصلاً ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں زائل ہو گئے۔ اسی طرح اتصال مسبب بالسبب کی مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ متصل ہونا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کسی باندی کو خریدنے کیلئے کہا اشتریت ہذہ الامۃ میں نے اس باندی کو خرید لیا اور مالک نے کہا بیعت میں نے فروخت کر دیا تو اس بیع سے مشتری کیلئے ملک رقبہ ثابت ہو جائیگا اور ملک

رقبہ کی واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائیگا۔ مذکورہ مثال میں عقد بیع سبب ہے۔ ملک متعہ کا ثبوت مسبب ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان ملک رقبہ کا ثبوت ایک علت ہے اور یہ ایسی علت ہے جس سے توسط سے ملک متعہ کا ثبوت سبب یعنی عقد بیع کی جانب منسوب ہوگا اور مسبب یعنی ثبوت ملک متعہ سبب عقد بیع سے متصل ہوگا اور بیع تام ہوتے ہی مشتری کے باندی پر ملک متعہ ثابت ہو جائے گا۔

اس جگہ ثبوت ملک رقبہ سے عقد بیع مراد ہے مگر چونکہ ملک متعہ کا ثبوت عقد بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطہ سے ہو کر تاہم اسی لئے شارح نے بھی ثبوت ملک رقبہ پر ذکر کر دیا ہے۔

فَيَصِحُّ اسْتِقَارُهُ السَّبَبُ لِلْحُكْمِ دُونَ عِلَّتِهِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ حُرٌّ وَ يُرِيدُ بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ يَقُولَ بَعْتُ نَفْسِي مِنْكَ وَ يُرِيدُ بِهَا النِّكَاحَ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ وَ يُرِيدُ أَنْتَ حُرٌّ أَوْ أَنْ يَقُولَ لَكَ حَتِّكَ وَ يُرِيدُ بِعَتِّكَ لَأَنْ الْمَسَبَّبَ مَحْتَاجٌ إِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثَّبُوتُ وَ السَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْمَسَبَّبِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةُ لِأَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا لِأَجْلِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَ زَوَالِ مِلْكِ الْمَتْعَةِ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ إِتْفَاقٌ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ وَ كَذَلِكَ الْبَيْعُ إِنَّمَا شُرِعَ لِإِمْلَاكِ الرَّقَبَةِ وَ حِلِّ الْوَلِيِّ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ إِتْفَاقٌ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُدْكَرَ الْمَسَبَّبُ وَ يُدْرَأَ فِي السَّبَبِ إِلَّا إِذَا كَانَ الْمَسَبَّبُ مُخْتَصِبًا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنْ أَسْرَأْنِي أَعْصِرْ خُمُرًا فَإِنَّ الْخُمُرَ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ الْعَنْبِ فَيَجْعَلُ الْإِتْفَاقُ مِنَ الْجَائِزَيْنِ.

ترجمہ

چنانچہ سبب کا استقارہ حکم کیلئے صحیح ہے لیکن اس کے برعکس درست نہیں ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو انت حرة کہے اور اس سے انت طالق مراد لے۔ یا عورت کہے بعت نفسی منک۔ اور اس سے نکاح مراد لے تو ان صورتوں میں جبکہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے، استقارہ صحیح ہوگا۔ اور جب کوئی شخص انت طالق کہے، اور اس سے انت حرة مراد لے یا کوئی نکحک کہے اور اس سے بعتک مراد لے تو ان صورتوں میں جبکہ سبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے، استقارہ صحیح نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب شرعی اعتبار سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ عتاق نہیں مشروع ہوا لیکن ملک رقبہ کی زوال کیلئے اور ملک متعہ کا زوال اتفاقاً اس کے ساتھ بعض اوقات حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بیع ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور ولی کی حلت اتفاق سے بعض احوال میں اس کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب کو ذکر کیا جائے اور سبب مراد لیا جائے ہاں اس صورت میں جبکہ سبب مخصوص ہو سبب کے ساتھ جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول حکایت کرتے ہوئے اَلِیْ اَرَاَنِیْ اَعْصِرْ خُمُرًا (میں دیکھتا ہوں کہ شراب پھوڑ رہا ہوں) حالانکہ شراب پھوڑی نہیں جاتی بلکہ انگو پھوڑا جاتا ہے پس یہاں مسبب ذکر کیا گیا ہے اور سبب مراد لیا گیا ہے کیونکہ اصل شراب انگوڑی سے ہوتی ہے۔ لہذا یہاں افتقار دونوں جانب سے ثابت ہوا۔

تشریح

مضمت نے کہا اتصال صورتی کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک جانب سے درست ہے سبب بول کر سبب مراد لینا درست ہے مگر سبب بعنی حکم بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے یعنی سبب بول کر سبب مراد لینا درست ہے مگر سبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے۔ لہذا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو کہا "انت حرۃ" (تو آزاد ہے) اور انت طالق مراد لیا یعنی بھگو طلاق ہے تو درست ہے۔ اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا "بعت نفسی منک" میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور اس سے نکاح کے معنی مراد لیا تو درست ہے اس لئے کہ بیع جس کے ذریعہ ملک رقبہ ثابت ہوتا ہے وہ سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ ملک متعہ ثابت ہوتا ہے وہ سبب ہے۔ اور سبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے۔ اس لئے لفظ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی درست ہو گا۔ دوسری مثال۔ اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا انت طالق اور انت حرۃ مراد لیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ انت طالق ملک متعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے وہ سبب ہے اور انت حرۃ جو کہ زوال ملک رقبہ پر دلالت ہے وہ سبب اور سابق میں گذر چکا ہے کہ سبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے انت طالق بولیں اور انت حرۃ مراد لیں یہ درست نہیں۔

تیسری مثال :- کسی نے اپنی باندی سے کہا "نکحتک" (میں نے تجھ سے نکاح کر لیا) اور بعتک دین نے بھگو فروخت کر دیا مراد لیا۔ تو یہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ نکاح ملک بضع کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس جگہ سبب ہے۔ اور سبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے اس لئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی درست نہیں ہے۔

دونوں کی وجہ :- یعنی سبب بول کر سبب مراد لینا کیوں جائز ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں کیونکہ سبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے اس لئے کہ سبب اثر ہوتا ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہوتا ہے۔ اور اثر اپنے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ سبب محتاج اور سبب اس کا محتاج الیہ ہے جیسا کہ پہلے قاعدہ بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے۔ اس قاعدہ کے لحاظ سے سبب بولا جائے اور سبب مراد لیا جائے تو درست ہے اس لئے کہ سبب اپنے مشروع ہونے میں سبب کا محتاج نہیں مثلاً لفظ عناق صرف ملک رقبہ کے زوال کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے ذریعہ ملک متعہ کا زائل ہونا اتفاقی امر ہے کیونکہ مثلاً اگر غلام کو انت حرۃ کہا گیا تو زوال ملک رقبہ صادق آئے گا مگر زوال ملک متعہ صادق نہ آئے گا۔ یہی لفظ اگر باندی سے کہا تو ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں کا زوال پایا جائے گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ انت حرۃ سبب ہے ملک رقبہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے۔ سبب کے بغیر پایا جاسکتا ہے اور جب سبب سبب کے بجائے پایا جاسکتا ہے تو سبب سبب کی جانب محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح لفظ بیع ملک رقبہ کے ثبوت کیلئے مشروع ہے اور ملک متعہ کا ثبوت محض اتفاقی ہے۔ مثلاً بیع اگر باندی سے تو ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ ملک متعہ بھی حاصل ہو جائیگا اور اگر بیع غلام یعنی مرد سے تو ثبوت ملک رقبہ کے ساتھ ثبوت ملک متعہ نہ حاصل ہو گا کیونکہ بیع مرد سے۔

بہر حال ثابت ہو گیا کہ سبب معنی بیج جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب معنی ملک متد کے ثبوت کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ لہذا ثابت ہو کہ سبب سبب کا محتاج نہیں ہوتا اور جب سبب سبب کا محتاج نہیں تو سبب محتاج الیہ بھی نہیں ہوگا اور جب سبب محتاج الیہ نہیں تو سبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز نہیں۔ اس وجہ سے کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے اور سبب جب محتاج الیہ نہیں تو سبب بول کر سبب سبب طرح مراد لیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ سبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے ہاں سبب اگر صرف سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو تو اس صورت میں سبب بول کر سبب کا مراد لینا درست ہے کیونکہ اس وقت سبب معنی علت ہوگا اور سبب اسی سبب کیلئے شروع ہوا ہوگا اور جب سبب معنی علت ہے تو سبب معلول کے معنی میں ہوگا اور جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا صورت میں سبب بول کر سبب مراد لینا درست ہوگا۔ جیسے آیت ”وَجَعَلَ لَكُمُ الْيَوْمَ الْآخِرَ كَالْأَوَّلِ“ میں ہے۔ (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں شراب بخور رہا ہوں)۔ اس جگہ ”آخِر“ کے تحت خمر نہیں بلکہ ”الغور“ کا عرق ہے اور ”الغور“ خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا سبب ہے اور یہ سبب اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ خمر صرف غلبہ سے تیار ہوتی ہے اور ”الغور“ کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو خمر تیار کی جاتی ہے تو اخاف اس کو خمر کا نام نہیں دیتے بلکہ اس کو مسکر نشہ اور چیز کہتے ہیں لہذا بقول اخاف اس جگہ سبب سبب کے ساتھ خاص ہوا لہذا احتیاج جانہیں سے پیدا ہو گئی یعنی سبب سبب کا محتاج ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے اس لئے سبب محتاج الیہ بول کر سبب محتاج مراد لیا جاسکتا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يُجَوِّزُ اسْتِعَارَةَ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَكْسِ لِأَنَّ كِلَا مِنْهُمَا يَبْتَنِي عَلَى السَّرَّاهِ أَيْ
وَالْزَوِّمِ فَيَكُونُ خِلَافٌ فِي الْأَتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَخَرَجَ مِنْ قَوْلِ الطَّلَاقِ مَوْضُوعٌ لِرَفْعِ الْقَيْدِ
وَالْعِتَاقِ مَوْضُوعٌ لِاثْبَاتِ الْقُوَّةِ فَلَا يَتَشَابَهُانِ أَصْلًا وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَى أَصْلِ الْقَاعِدَةِ أَنَّ
الْعِتَاقَ اسْمًا هُوَ سَبَبٌ لِإِزَالَةِ مَلَكَ الْمَتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى وَجْهِهِ مَلَكَ الْيَمِينِ دُونَ
الْمَتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ اسْمًا هُوَ سَبَبٌ لِثَبُوتِ مَلَكَ الْمَتْعَةِ الَّتِي
كَانَتْ مِنْ جِهَةِ الْيَمِينِ دُونَ الْمَتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَاجِبٌ بَأَنَّهُ يَكْفِي
فِي هَذَا أَكُونُ سَبَبًا عَلَى وَجْهِهِ مَخْصُوصٌ بِهِ۔

ترجمہ

اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور اس کا عکس یعنی طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سہرایت کرنے اور لزوم پر مبنی ہے لہذا عتاق معنوی کا داخل ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے وضع کی گئی ہے۔ اور عتاق

قوت کو ثابت کر نیکی لئے موضوع ہوا ہے اس لئے دونوں ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں ہو سکتے۔ لیکن ایک اعتراض اصل قاعدہ پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عناق ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملک یمین کے تحت حاصل ہوتی سہی نہ کہ اس متعہ کے زوال کے لئے جو نکاح کے تحت حاصل ہوتی ہے۔ ایسے ہی بیع ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہر جو دراصل ملک یمین کی جہت سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ اس متعہ کیلئے جو نکاح میں پائی جاتی ہے۔

تشریح باتن نے احناف کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا تھا کہ سبب کا استعارہ سبب یعنی حکم کیلئے درست ہے مگر سبب بول کر سبب کا استعارہ کرنا درست نہیں ہے مثال میں عناق کے الفاظ کو استعمال کیا تھا جو اس واسطے وضع کئے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ ملک رقبہ کو زائل کیا جائے اور لفظ طلاق جو ملک متعہ کے زوال کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس میں عناق کو طلاق کیلئے مستعار لیا جاسکتا یعنی عناق بول کر طلاق کے معنی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ مگر طلاق کے الفاظ بول کر عناق کے معنی مراد نہیں لئے جاسکتے ہیں اس میں حضرت امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک جانبین سے استعارہ درست ہے یعنی عناق بول کر طلاق اور طلاق بول کر عناق کے معنی مراد لئے جاسکتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل :- ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی پایا جاتا ہے کیونکہ دونوں کے اندر اسقاط کے معنی پائے جاتے ہیں۔ یعنی لفظ عناق کے ذریعہ ملک رقبہ اور طلاق کے ذریعہ ملک بضع کا اسقاط پایا جاتا ہے بہر حال دونوں ہی کے اندر اسقاط کے معنی پائے جاتے ہیں اور دونوں ہی کے اندر سرایت اور لزوم کے معنی پائے جاتے ہیں۔ سرایت کے معنی یہ ہیں کہ جب حکم شی کے بعض پر ثابت ہو جاتا ہے تو کل شی پر بھی سرایت کر جاتا ہے ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے کسی نے بیوی سے کہا دھمک طالق دیرا چہرہ طلاق والی ہے۔ تیرے چہرہ کو طلاق ہے، منکلم نے بیوی کے چہرہ کو طلاق دی ہے مگر یہ طلاق بیوی کے باقی حصہ کو بھی سرایت کر جائے گی اور پوری بیوی یعنی کل پر طلاق واقع ہوگی۔

دوسری مثال کسی نے اپنے غلام سے کہا دھمک حدوتہ دیرا چہرہ آزاد ہے، اس مثال میں آزادی کو چہرہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے مگر یہی آزادی غلام کے چہرہ سے پورے بدن معینی کل پر سرایت کر جائے گی اور نتیجہ پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔

لزوم کے معنی :- لاگو ہونا، فسخ اور انقطاع کو قبول نہ کرنا۔ یعنی عناق اور طلاق جب واقع ہو جاتے ہیں تو پھر یہ جدا نہیں ہوتے بلکہ لازم ہو جاتے ہیں۔

تعلیق بالشروط :- اسی طرح طلاق اور عناق شرط پر معلق کئے جاسکتے ہیں یعنی دونوں تعلیق بالشروط کا احتمال رکھتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ طلاق اور عناق دونوں میں اتصال معنوی پایا جاتا ہے یعنی ازالہ ملک، سرایت اور لزوم اور تعلیق بالشروط کا دونوں احتمال رکھتے ہیں۔ اور جب اتصال معنوی طلاق و عناق کے درمیان موجود ہے تو اس اتصال کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے استعارہ کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً استد اور رجل شجاع میں اتصال معنوی پایا جاتا ہے اس لئے رجل شجاع بول کر استد اور استد بول کر رجل شجاع مراد لئے جاسکتے ہیں۔

جواب :- امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب اخلاف کی جانب سے دیا جاتا ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان باہم اتصال معنوی ہے کیونکہ دونوں کی وضع الگ الگ معانی کیلئے ہوئی ہے۔ چنانچہ طلاق نکاح کی قید کو ختم کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے۔ عورت پر ہوی ہوئے کے ناطے جو پابندیاں تھیں کہ وہ باہر نہیں نکل سکتی، بلا اجازت کہیں نہیں جاسکتی۔ جب اس کے شوہر نے اسکو طلاق دیدیا تو عورت پر سے نکاح کی جملہ پابندیاں ختم ہو گئیں اب عورت اپنی ضروریات کے لئے آزاد ہے۔

اسی طرح لفظ عتاق کا حال ہے۔ کہ آزادی غلام پر سے ملکیت کی تمام پابندیوں کو ختم کر دیتی ہے چنانچہ عتاق کی وضع قوت کو ثابت کرنے کیلئے کی گئی ہے اور غلام کے اندر جو حکمی طور پر کمزوری اور ضعف تھی کہ وہ اپنی مرضی سے اپنی ضرورت طبعی یعنی نکاح نہیں کر سکتا، کوئی خرید و فروخت نہیں کر سکتا۔ اور جب اس کو آزاد کر دیا گیا اور اس کو عتاق حاصل ہو گیا تو اس قسم کی ساری پابندیاں اور کمزوریاں غلام پر سے دور ہو گئیں لہذا ثابت ہوا کہ عتاق کے ذریعہ وہ قوت غلام کو دیدی گئی جو پہلے سے حاصل نہیں تھی۔

حاصل یہ کہ طلاق نکاح کی قید کو ختم کرنے اور عتاق کی قوت کو ثابت کر کے کیلئے وضع کیا گیا ہے تو ان دونوں کے مابین کسی چیز میں نہ اشتراک ہے اور نہ مشابہت ہی پائی جاتی ہے اور جب دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مشترک ہیں نہ ایک دوسرے کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں تو پھر ان کے درمیان اتصال معنوی کے کیا معنی؟ جب اتصال معنوی دونوں کے درمیان نہیں پایا جاتا تو ثابت ہو گیا کہ ان میں سے ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی طلاق کو عتاق کے لئے اور عتاق کو طلاق کیلئے استعارہ نہیں کیا جاسکتا و ہوا مطلوب۔

ولکن بود علی اصل القاعدة الإلہ۔ شارح نے فرمایا مگر اصل قاعدہ پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اخلاف کہتے ہیں کہ سبب کا استعارہ حکم یعنی سبب کیلئے کیا جاسکتا ہے اور مثال میں انت محدۃ کہا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ قول ملک رقبہ کے ازالہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کو بول کر انت طالق کے معنی مراد لینا درست ہے جبکہ انت طالق ملک متعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے کیونکہ عتاق یعنی انت حرۃ کہا سبب ہے ملک متعہ کے زوال کے لئے یعنی انت طالق کے معنی کے لئے۔ اسی طرح دوسری مثال بعث نفسی منہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا بول کر نکاح کے معنی مراد لینا۔ کل جائز ہے اس لئے کہ بعث نفسی منک ثبوت ملک رقبہ پر دلالت ہے اور یہ سبب ہے ملک متعہ کے ثبوت کے لئے اور اس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے۔

اعتراض :- اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ لفظ عتاق تو اس ملک بضعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے بطریق یمنی آقا کو حاصل ہوتی ہے اور جو ملک بضعہ بندے کو نکاح کے سبب سے حاصل ہوا اس کے زوال کا لفظ عتاق سبب نہیں ہے اور جب عتاق کا لفظ ملک متعہ نکاح کے زوال کا سبب نہیں ہے تو لفظ عتاق یعنی انت حرۃ کہنا، اس لفظ سے انت طالق کے معنی مراد لینا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے جو بطور ملک یمن کے حاصل ہوا اور وہ ملک متعہ جو نکاح کے طور پر حاصل ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے

اور جب بیع معنی بعث ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں۔ اسی طرح جو ملک متعہ بطور نکاح کے ثابت ہو تو بیع سے نکاح کے معنی کیونکر مراد لے سکتے ہیں؟

جواب :- اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جو مجاز سبب ہونے کی بنا پر ہو ضروری نہیں کہ معنی حقیقی معنی مجازی کے متعین کرنے کا بھی سبب ہو اس کے لئے تو جنس یعنی مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہو تاہم جس طرح غیث جنس نبات کا سبب ہے اور نبات بارش سے حاصل یا دوسرے طریقہ پر سیجائی و غیرہ کرنے سے حاصل ہو۔ تو غیث بول کر جنس نبات مراد لے سکتے ہیں۔ اسی طرح اس جگہ بھی عتاق کا لفظ یعنی انت حرة بھی مطلقاً زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ ملک متعہ خواہ ملک مین سے حاصل ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔

دوسری مثال بیع کی بیع۔ اسی طرح بیع مطلق ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے۔ اب ملک متعہ خواہ نکاح کے ذریعہ حاصل ہو۔ اسی طرح لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو نکاح کے ذریعہ ملک متعہ حاصل ہوتی ہے۔ تو لفظ عتاق کا استعارہ طلاق کے معنی کیلئے بھی جائز ہوگا نیز اسی طرح جب بیع مطلقاً ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہوگی جو نکاح کے طور پر ملک متعہ ثابت ہو۔ تو بیع کا استعارہ نکاح کیلئے بھی کیا جاسکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاحِ عَنْ بَيَانِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَحَ أَنَّ يَبَيِّنُ أَنَّ فِي أَيْ مَوْضِعٍ تَنَزُّلُ الْحَقِيقَةِ وَفِي أَيْ مَوْضِعٍ يَتَرَكُ الْمَجَازُ فَقَالَ وَإِذَا كَانَ تَنَزُّلُ الْحَقِيقَةِ مُتَعَدِّ سَرَفًا أَوْ مَهْجُورًا فَاصْبِرْ إِلَى الْمَجَازِ نَحْوَ بَعْضِهِ بِالْمُتَعَدِّ بِمَا لَا يُمْكِنُ الْوُصُولُ إِلَيْهِ إِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَبِالْمَهْجُورِ بِمَا لَا يُمْكِنُ وَصُولُهُ إِلَّا أَنَّ النَّاسَ تَرَكَوهُ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالًا لِلْمُتَعَدِّ سَرَفًا إِذَا أَكَلَ النَّخْلَةَ نَفْسُهَا يَتَعَدَّى سَرَفًا إِذَا الْمَجَازُ وَهُوَ شَرَفٌ هَا فَإِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ ثَمَرٍ أَوْ بِهَا ثَمَرٌ لَمْ يَصِلْ بِالْبَيْتِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَأَكَلَ مِنْ عَيْنِ النَّخْلَةِ لَمْ يَخْتِمْ لِأَنَّ الْمُتَعَدِّ سَرَفًا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ وَلَا يَقْدَرُ أَنَّ الْمُخْلُوفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ أَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَدِّ سَرَفًا لَمَّا الْمُتَعَدِّ سَرَفًا أَصْلًا لِأَنَّا نَقُولُ الْيَمِينُ إِذَا دَخَلْتَ عَلَى النَّفِيِّ يَكُونُ الْمُسْتَعْمَلُ مُوجِبُ الْيَمِينِ أَنْ يَصِيرَ الْفِعْلُ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ وَمَا لَا يَكُونُ مَّا كُنْ لَا لَا يَكُونُ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ كَلَّ تَجَلَّهَا -

ترجمہ

پھر مصنف مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر اس چیز کے بیان کو شروع کر رہے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور وہ کون سی جگہ ہے جہاں مجاز کو چھوڑ دیا جاتا ہے پس فرمایا کہ جب حقیقت متعذر ہو یا مجبور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ متعذر سے مراد وہ شے ہے کہ اس تک پہنچنا مشقت کے بغیر ممکن نہ ہو اور مجبور سے مراد وہ شے ہے کہ وہاں تک پہنچنا ممکن ہو لیکن لوگوں نے اسکو

ترک کر دیا ہو جیسے کسی نے قسم کھائی کہ میں اس نخلہ سے نہ کھاؤں گا (یعنی وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا)۔ یہ حقیقت متعذرہ کی مثال ہے کیونکہ فی نفسہ کھجور کے درخت کا کھانا دشوار ہے پس اس جگہ مجاز مراد لیا جائے گا۔ اور وہ اس کا پھل ہے۔ پس اگر وہ درخت جس کی اس نے قسم کھائی ہے پھلدار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو فروخت کرنے سے حاصل ہوگی۔ اور اگر کسی نے تکلف کیا اور عین نخلہ (کھجور) کو کھالیا تو قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ حقیقت متعذرہ کے ساتھ حکم لاگو نہیں ہوتا۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہے) کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے متعذر تو اس کا کھانا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ (یہ ضابطہ ہے) جب قسم نفی پر داخل ہوتی ہے تو نفی منع یعنی نہیں کیلئے مہوتی ہے۔ لہذا قسم کا مطلب اور تقاضا یہ ہے کہ فعل منفی قسم کے سبب ممنوع ہوگا اور جو چیز ماکول اور کھائی جائیوالی نہ ہو تو وہ قسم کے سبب سے ممنوع نہیں ہوگی بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے۔

تشریح

مجاز کے جملہ علاقوں کے بیان سے فراغت کے بعد ماتن نے یہ شروع کیا ہے کہ کس مقام پر حقیقت کو اور کس مقام پر مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔

فقال واذ اذانت الحقیقة متعذراً قالہ الخ تو ماتن نے فرمایا۔ جب لفظ کے حقیقی معنی متعذر ہوں یا مجبور ہوں تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔

حقیقت متعذرہ :- لفظ کے معنی جس پر عمل کرنا دشوار ہو اور آسانی سے ان پر عمل کرنا ممکن نہ ہو۔

حقیقت مجبورہ :- لفظ کے وہ معنی جس پر عمل کرنا ممکن تو ہو مگر لوگوں نے ان معنی پر عمل کرنا ترک کر دیا ہو

اولیٰ مثال اگر کسی شخص نے کہا "وَاللّٰہِ لَا اُکْفِلُ مِنْ ہٰذِہِ النَّخْلَۃِ" اللہ کی قسم میں اس کھجور کے درخت سے نہیں

کھاؤں گا۔ اس مثال میں بعینہ درخت یعنی نخلہ کا کھانا متعذر ہے اس لئے حقیقت کو مجبور کر مجازی معنی مراد لئے جائیں

گے۔ اگر درخت پھل والا ہے تو اس کے پھل کا کھانا مراد ہوگا اور اگر درخت پھلدار نہیں ہے تو اس کے فروخت کرنے

کے بعد جو قیمت حاصل ہوگی وہ قیمت مجازی معنی ہوں گے اور قسم کھانیوالا اگر پھل کھائے گا تو حانث ہوگا جب کہ

درخت پھل دار ہو ورنہ اس کی قیمت سے استفادہ کرے گا تب تو حانث ہوگا۔

اب اگر تکلف کیا قسم کھانے والے نے اور بعینہ درخت کا کچھ حصہ لیکر کھالیا مثلاً درخت کی چھال پٹے، بکڑی

میں سے کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنا متعذر ہے اور متعذر کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔

ولا یقال ان المخلوف علیہ الا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اس جگہ مخلوف یعنی جس کی قسم کھائی گئی

ہے وہ کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے۔ حالانکہ کھانا متعذر ہے درخت کا نہ کھانا کوئی متعذر نہیں ہے اور جب

مخلوف علیہ معنی جس کی قسم کھائی گئی ہے وہ متعذر نہیں ہے تو درخت بو لکر اس کے پھل، یا پھل نہ ہونے کی

صورت میں اس کی قیمت مراد لینے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب :- قاعدہ ہے کہ حرف نفی جب قسم پر داخل ہوتا ہے تو وہ نفی نہیں کے معنی میں اور اپنے آپ کو فعل منفی سے

روکنے کیلئے استعمال کی جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا وَاللّٰهُ لَا أَشْرَبُ الْمَاءَ دالہ کی قسم میں پانی نہیں پیونگا، تو اس قسم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قسم کھا نیوالا اپنے آپ کو پانی پینے سے روکنا چاہتا ہے۔ لہذا یمن کا تقاضہ یہ ہے کہ فعل منفی قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع ہو جس طرح پانی کا پینا قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے اور قسم کھانے سے پہلے ممنوع نہیں تھا۔ اس کے برخلاف جو چیز عادتہ کھائی نہ جاتی ہو جیسے گھور کے درخت بعینہ کھا یا نہیں جاتا وہ قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کھانے سے پہلے ہی ممنوع تھا۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ وَاللّٰهُ لَا أَصْعَلُ مِنْ هَذِهِ الْغُلَّةِ میں نخلہ کے کھانے سے ممنوع قسم کی وجہ سے نہیں بلکہ قسم کے پہلے ہی ممنوع و متعذر ہے۔ اور جب یہ فعل قسم سے پہلے ہی سے ممنوع تھا تو اس میں تعذر کا اعتبار کیا جائیگا اور کہا جائے گا کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے معنی مخلوف علیہ اور اکل نخلہ ہے، متعذر ہے۔ اور جب مخلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کیا جائے گا اور اس کے مجازی معنی مراد لئے جائیں اور انہیں مجازی معنی پر حکم دیا جائے گا کہ اگر وہ اس درخت کے پھل کھائے گا یا پھر قیمت لگائے تو حاش ہو جائے گا۔

أَدْلَا يُصَحُّ قَدْ مَا فِي دَائِرِ فَلَانٍ مِّثَالُ لِمَهْجُورَةٍ لِأَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِي الدَّاءِ إِذَا كَانَ مِنْ خَارِجِ يَدَاؤِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا مُمْكِنٌ لَكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوهُ وَفَارَادُوا بِالدَّخُولِ لِلْعُرْفِ وَلَوْضَعِ الْقَدَمِ فِي الدَّاءِ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَعْنَتْ لِأَنَّهَا مَهْجُورَةٌ وَالدَّخُولُ شَرْعًا كَالْمَهْجُورِ عَادَةً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهِ أَدْفَهْجُورَةٌ أَيْ لَا يَلِيزُ فِي الْمَصْدَرِ إِلَى الْمَجَازِ أَنْ يَكُونَ الْحَقِيقَةُ مَهْجُورَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُورُ شَرْعًا أَيْضًا كَالْمَهْجُورِ عَادَةً حَتَّى يَنْصَرِفَ التَّوَصُّلُ بِالْخُصُومَةِ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَقْرِيبًا لِمَا يَعْنِي أَنْ وَكُلُّ أَحَدٍ رَجُلًا بِأَنْ يَخَاجِمَ الْمُدَّعَى عِنْدَ الْقَاضِي بِعَلْمٍ عَلَى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْخُصُومَةَ هُوَ الْأَلَاكُمُ نَقَطٌ مُحَقَّقٌ عَنِ الْمُدَّعَى أَوْ مُبْطَلٌ وَهُوَ حَكَمٌ شَيْءٌ خَالِقٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنَادَعُوا أَفْلَاكًا أَنْ تَصْرِفَ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالْوَرْدِ وَالْقَرَأِ إِذَا كَانَ مِنْ قَبِيلِ اِتِّحَادِ اِتِّحَادِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ أَقْرَأَ التَّوَصُّلُ عَلَيْهِ جَاءَ عِنْدَ الْخَلَا فَا لِيُفْرَدَ الشَّافِعِيُّ

ترجمہ

یا قسم کھانے کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں اپنا قدم نہ رکھے گا۔ یہ مہجورہ کی مثال ہے۔ کیوں کہ وہ مکان کے اندر داخل ہوئے بغیر نیلے پیر یا ہرے گھر کے اندر رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا ہے۔ لہذا اس سے دخول گھر کے اندر جانا مراد ہو گا عرف کی وجہ سے۔ اور اگر قسم کھانے والے گھر میں داخل ہوئے بغیر اپنا قدم باہر سے رکھ دیا تو حاش نہ ہو گا کیونکہ یہ مہجور ہے۔ اور شرعاً مہجور عادتہ مہجور کی طرح ہے۔ اس عبارت کا ربط مصنف کے قول او مہجورہ سے ہے جسنی مطلب یہ ہے کہ مجاز کی طرف جانے کے لئے لازم نہیں ہے کہ حقیقی معنی عادتہ مہجور ہوں بلکہ شرعاً مہجور ہی درجہ رکھتا ہے جو درجہ عادتہ مہجور کا ہے۔

چنانچہ توکیل بالخصوص مطلق جواب کی طرف لوٹائی جائیگی۔ یہ مذکورہ قاعدہ کی پہلی مثال ہے معنی اگر کسی شخص نے ایک شخص کو دکیل بنایا کہ وہ قاضی کے سامنے مدعی سے خصامت کر لیا تو یہ توکیل مطلق جواب کی طرف محمول کی جائیگی کیونکہ خصوصیت تو فقط انکار کا نام ہے۔ مدعی حق پر ہو یا باطل پر اور یہ شرعاً حرام ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَا تَنَازَعُوا۔ آپس میں لڑائی مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ توکیل کو مطلق جواب پر محمول کیا جائے۔ خواہ جواب روکا ہو یا اقرار کا مجازاً اطلاق خاص علی العام کے قاعدہ سے پس اگر دکیل نے اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کر لیا تو امام حنفی کے نزدیک جائز ہے۔ اس میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح

حقیقت مجبورہ کی مثال :- مان نے کہا اذکرہا لا اضع قدامی فی ذلک اسلافی (اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں اپنے قدم نہیں رکھوں گا) تو یہ قسم مطلق دخول پر محمول ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ قسم کھانے والا باہر ہے اور اپنے برہنہ پیر اس کے گھر کے اندر پہنچا دے۔ ایسا کرنا ممکن بھی ہے اور حقیقت بھی مگر عرفاً یہ معنی ترک کر دیئے گئے ہیں۔ لہذا جب یہ حقیقی معنی لفظ کے متروک معنی مجبورہ میں تو اس کلام کے مجازی معنی پر عمل کیا جائے گا اور وضع قدم کے مجازی معنی مطلق دخول کے ہیں۔ بالفاظ دیگر عرفاً اس کے معنی دخول دار کے ہیں خواہ سنگے پاؤں، جوتا پہنکر اور سوار ہو کر ہر قسم کو شامل ہے۔ اور جب کلام سے مطلق دخول کے معنی مراد ہیں تو قسم کھانے والا مطلق دخول سے حائل ہوگا۔ خواہ اس گھر میں سوار ہو کر داخل ہو یا ہونے پر وہاں جوتے پہنکر ہر طرح کے دخول سے حائل ہو جائے گا۔ اور جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اس کلام کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے کوئی شخص مکان کے اندر سپرٹھا کر رکھ دے خود پورا جسم مکان سے باہر رکھے تو حقیقت پر عمل تو ہو گیا مگر اس طرح صرف پیر رکھنے سے وہ حائل نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس کلام کے معنی حقیقی مجبورہ میں اور مجبورہ معنی کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔

واللہ مجبور شو علی ما لم یجور عادی الخ :- مجبور شرعاً اور مجبور عادیہ کے حکم میں اتحاد ہے۔ یہ قول اور مجبورہ کے قول سے ملتا ہوا ہے۔ جو حقیقت شرعاً مجبور اور متروک ہو اس کا حکم وہی ہے جو عادیہ مجبور کا حکم ہے اور جس طرح حقیقت مجبورہ عادیہ کی صورت میں مجازی کی جانب رجوع کیا ہے معنی حقیقت کو مجبور کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے، اسی طرح حقیقت مجبورہ شرعاً کی صورت میں حقیقت کو مجبور کر مجازی معنی کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

اس اصول پر دو تفریعی مسائل :- اول مسئلہ :- ایک شخص نے دوسرے شخص پر مبلغ ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا تو مدعا علیہ نے اپنے دعویٰ کے بیان کے لئے دکیل بالخصوص کیا کہ وہ اس شخص کی تلافی کا دعویٰ کرے گا تو اس متروک میں بالخصوص مطلق رجوع پر عمل ہوگا لہذا بالخصوص مطلق رجوع کو تسلیم نہ کرنے اور دعویٰ کے انکار کو کہتے ہیں۔ خواہ مدعی حق پر ہو یا غلط بات کا اس نے دعویٰ کیا ہو تو توکیل بالخصوص کی حقیقت یہ ہے مدعا علیہ کا دکیل مدعی کی بات کا انکار ہی کرتا رہے۔ حالانکہ بلا وجہ لڑنا، حق بات کا انکار کرنا شرعاً حرام ہے کیونکہ قرآن کریم نے وَلَا تَنَازَعُوا کا امر فرمایا ہے کہ باہم نزاع مت کرو۔ اور شرعاً جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً مجبور و متروک ہوتی ہے اور جب شرعاً خصوصیت مجبور ہے تو مجازی کی جانب رجوع کیا جائے گا اور اس جگہ مجاز مطلق جواب ہے اور دکیل بالخصوص کو شرعاً اس کی اجازت ہوگی کہ وہ

جس بات کو حق جانے اس پر کلام کرے خواہ رقم اقرار کرے یا انکار کرے
توکیل بالخصوص اور مطلق جواب کا باہمی ربط یہ ہے کہ خصوصیت بولنا اور مطلق جواب مراد لینا اطلاق خاص علی العالم کے قبیلہ
سے ہے اس لئے کہ خصوصیت خاص اور انکار اس کے معنی ہیں اور جواب عام ہے جس میں اقرار و انکار دونوں داخل ہیں۔ لہذا
وکیل نے عدالت میں اگر اقرار کر لیا ایک ہزار روپیوں کا تو مدعا علیہ پر انکار کے باوجود ایک ہزار روپیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔
ایسے ہی مدعی نے وکیل بنایا اور اس کی طرف جواب میں دعویٰ کے باطل ہونیکا اقرار کر لیا تو وکیل کا یہ اقرار کرنا مدعی پر شرعاً
نافذ ہوگا اور اس کو ایک ہزار روپیہ لینے کا حق باقی نہ رہ جائیگا۔ یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے مگر امام زفر نے
فرمایا وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس نے اس کو خصوصیت اور جھگڑے کا وکیل بنایا ہے
اور اقرار کی بنا پر مصالحت ہوگئی جو خصوصیت کے منافی ہے اور وکیل جس کام کیلئے وکیل کیا جاتا ہے اس کے خلاف کرنے
کا مجاز نہیں ہوتا اس لئے اس وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا جائز نہیں ہے۔

وَإِذَا حَلَفْتَ لَا يَكُنَّ هَذَا الصَّبِيُّ لَمْ يَقْتِدْ مِنْ زَمَانٍ صَبَاً عَطَفْتُ عَلَى قَوْلِهِ يَنْصَرِفُ وَتَقَرُّ مَعِ ثَابٍ لَهُ
لَا نَ هِجْرَانِ الصَّبِيِّ مَهْجُورٌ شَوْعاً قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَلَمْ يُوقِرْ كِبَرَنَا
وَلَمْ يُبْجَلْ عَالَمِينَا فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصَوِّفُ إِلَى الْمَجَانِزِ أَيْ لَا يَكُنْ هَذِهِ الذَّاتُ فَلَوْ كَلَّمَ بَعْدَ
مَا كَبُرَ بَحْنُ أَیْضاً لَا يَقَالُ إِذَا احْتَمَلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْزِمُ هِجْرَانِ الصَّبِيِّ مَا دَامَ صَبِيّاً وَتَوَلَّى التَّوَاتُرَ
إِذَا كَبُرَ وَمَهْجُورٌ الْمُؤْمِنُ تَوْقٌ ثَلَاثَةٌ أَيَّامٍ فَالْتَزَامُ الْمَجَانِزِ لِاحْتِدَانِهَا عَنِ الْوَاحِدِ يَفْضُلُ
ثَلَاثَةٌ مَخَاصٍ لَا نَقُولُ الْمَعْتَدِ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ اسْمَاتُ تَلْزِمُ التَّزَاماً
وَتَبَعاً لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تَعْتَدُ بِرَوِّ اسْمَاتِ قَبْلِ هَذَا الصَّبِيِّ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ لَا يَكُنْ صَبِيّاً بِالتَّسْكِيرِ
يَقْتَدِ مِنْ زَمَانٍ صَبَاً لِأَنَّهُ وَصَفَ الصَّبَاً صَبَاً مَقْصُوداً بِالْحَلْفِ وَهُوَ دَاجِعٌ إِلَى الْحَلْفِ لِأَنَّهُ
قَدْ يَكُونُ سَفِيحاً يَجِبُ الْاحْتِرَاسُ عَنْهُ فَيُصْهَرُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ كَانَ مَهْجُوراً شَوْعاً.

ترجمہ

اور جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس بچے سے بات نہیں کرے گا تو یہ قسم بچپن ہی کے زمانہ کے ساتھ
مقید نہ ہوگی۔ اس عبارت کا عطف ینصرف پر ہے۔ اور قاعدہ مذکورہ کا دوسرا تقریبی مسئلہ ہے۔
کیونکہ بچے سے بات کا ترک کر دینا شرعاً مجہور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا لَمْ يُوقِرْ كِبَرَنَا
وَلَمْ يُبْجَلْ عَالَمِينَا فَلَيْسَ مِنَّا" (جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور ہمارے بڑوں کا احترام نہ کیا اور ہمارے علماء کی
عظمت نہ کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے) لہذا اس کو مجاز کی طرف سبھا جائے گا یعنی مراد یہ لی جائے گی کہ وہ شخص اس
ذات سے کلام نہ کرے گا اس لئے اگر اس شخص نے بڑے ہونیکے بعد اس سے کلام کیا تو بھی حائل ہو جائے گا۔ جہاں پر یہ
اعتراض نہ کیا جائے کہ جب ذات پر حمل کیا جائے تو صبی کا ترک لازم آتا ہے جب تک وہ صبی ہو اور تو قیر کا ترک لازم آتا ہے۔

جب کہ وہ بڑا ہو جائے۔ اور مومن سے بات چیت ترک کرنا تین دن سے زائد لازم آتا ہے تو ایک چیز سے بچنے کیلئے مجازاً التزام تین گنا ہوں تک پہنچنے کا باعث ہوا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد کا اعتبار ہے اور یہ تینوں خرابیاں التزامات ذات کے تاج ہو کر لازم آتی ہیں قصداً لازم نہیں آتیں پس مستحسن نہ ہوں گی۔ مصنف نے ہذا الصبی کا لفظ کہا ہے کیونکہ اگر کہنے والا "لا یحکم صبیاً" تکبر کے ساتھ کہتا تو زمانہ صبا بت (بچپن کا زمانہ) کے ساتھ قسم مفید ہوتی کیونکہ اس صورت میں صبا صبا قسم کا مقصود بن گیا۔ اور اس صورت میں قسم کا داعی وہی صبا بت ہے کیونکہ صبی کہیں ایسا نام سمجھ ہو جاتا ہے کہ اس پر احتراز ضروری ہو جاتا ہے لہذا اصل (حقیقت) ہی کی طرف رجوع کیا جائیگا اگرچہ وہ مجبور شرعی ہو۔

تشریح

متفرعی مثال :- حقیقت مجبورہ شرعاً حقیقت مجبورہ عادتہ کے مانند ہے۔ اس اصول پر یہ دو متر متفرعی مسئلہ اتنے ذکر فرمایا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے۔ کسی نے کسی بچہ کی طرف اشارہ کر کے کہا "واللہ لا اکلم ہذا الصبی" (الصبی) (الشرف) قسم میں اس بچے سے کلام نہیں کروں گا تو یہ قسم اس لڑکے کے بچپن کے زمانے کے ساتھ مفید نہ ہوگی بلکہ اس بچے کی ساری زندگی پر محمول کی جائے گی۔ اس وجہ سے کہ اس کلام میں قسم کی حقیقت شرعاً مجبور اور مشوک ہے وہ یہ کہ کسی بچے سے کلام نہ کیا جائے اور اس سے تعلق کو قطع کرنا شرعاً مجبور ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہو ہے۔ آپ کا ارشاد ہے "من لم یخرج صغیرنا ولم یؤقر کبیرنا ولم یبطل عالمینا فلنکس منا" (جس شخص نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور ہمارے بڑوں کا احترام نہ کیا اور ہمارے عالموں کی تعظیم نہ کی تو وہ ہم میں سے نہیں ہے) روایت میں ترک ترجم پر وعید فرمائی گئی ہے۔ اور بچوں کے ساتھ بات نہ کرنے پر ترجم کا ترک ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ بچوں کے ساتھ کلام کو ترک کرنا شرعاً مجبور ہے۔ اور جب بچوں کے ساتھ ترک کلام مجبور ہے تو اس کی قسم یعنی "واللہ لا اکلم ہذا الصبی" میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ اور معنی مجازی یہ ہیں کہ قسم کھانیوالے نے اس ذات سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہے کیونکہ صبی اور ذات صبی دونوں ہی سے مرکب ہے۔ لہذا لفظ صبی بدرجہ کل ذات کے ہو گا اور ذات جزو کے درجہ میں ہے۔ تو اس جگہ کل بول کر جزو مراد لیا گیا ہے یعنی صبی بول کر ذات مراد لی گئی ہے اور یہی مجاز ہے۔ اس لئے صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوا۔ اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ قسم کھانیوالا اگر اس بچے سے بچپن میں بات کرے گا تو حائش ہو گا اور اگر جوانی اور بڑھاپے میں کلام کرے گا تب بھی حائش ہو جائے گا۔ اس لئے کہ صبی، جوانی، بڑھاپا تبدیل ہوتے رہیں گے مگر ذات بعینہ از اول تا آخر باقی رہے گی۔

ایک اعتراض :- دوسری تفریع پر شارح نے ایک اعتراض نقل کیا ہے۔ مذکورہ بالا مثال میں آپ نے حقیقت چھوڑ دیا ہے اور مجاز کو اختیار کیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ صبی سے کلام کا ترک کرنا حدیث کے خلاف ہے۔ حدیث میں ترک کلام صبی پر نہ لغت وارد ہوئی ہے کیونکہ اس ترجمہ اور شفقت علی الصبی کا ترک کرنا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اور یہ صرف ایک گنا ہے۔ لیکن اگر صبی سے مراد صبی کی ذات لی جائے اور قسم کو اس کی پوری زندگی تک وسعت دیدی جائے۔ جوانی بڑھاپا ہر زمانے میں بات نہ کرنے کو قسم کے خلاف قرار دیا جائے تو تین گناہ پر عمل لازم آتا ہے کیونکہ لا اکلم ہذا الصبی میں اشارہ صبی کی جانب ہو گا تو بچہ سے ترک کلام ہو گا اور جب بچہ جوان ہو جائے گا تو بزرگ کا مخاطب ہو گا اور مشدداً لہ جوان ہو گا

تو اس میں توقیر کا ترک لازم آئے گا اور میں دن سے زائد ترک تکلم لازم آئیگا جو کہ حدیث کے خلاف ہے۔
بہر حال تین زمانوں میں سے ہر زمانہ میں ترک کلام معصیت ہے اسلئے تین گناہوں کا ارتکاب لازم آئیگا۔ اس سے پہلے
کہ قسم کو صبی کے ساتھ خاص کیا جائے تاکہ مزید دو گناہوں سے بچا جاسکے۔

جواب :- مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قسم کے مسئلہ میں نیت کا بڑا دخل ہے جیسی نیت ہوتی ہے کلام کے معنی ہی
مراد ہوتے ہیں۔ جب قسم میں ذات کا ارادہ کر لیا گیا تو ذات کے تاج ہو کر یہ تینوں گناہ لازم آتے ہیں، قصداً یہ معاصی
لازم نہیں آتے اس لئے ان کا اعتبار بھی نہ کیا جائے گا۔ اسلئے اگر قسم کھا نیوالا قسم کھانا کہ میں اس ذات سے بات نہ
کروں گا تو وہ کسی محذور کا مرتکب نہ شمار کیا جاتا۔

انما قيل هذا للصبي الـ شارح نے ایک نکتہ اور بیان کیا ہے۔ فرمایا کہ اس جگہ صبی کو الصبی کہا گیا ہے
یعنی بصورت معرفہ ذکر کیا گیا ہے۔ اگر قسم کھا نیوالا الصبی کہنے کے بجائے واللہ لا اكله صبيًا کہتا۔ یعنی صبی کو
نکرو کہتا تو قسم بچپن کے زمانے کے ساتھ مخصوص اور مقید ہوگی۔ اس صورت میں اگر اس صبی سے وہ جوانی
اور بڑھاپے کے زمانے میں بات کرے گا تو حائث نہ ہوگا۔

دلیل :- ثبوت یہ ہے کہ نکرو کہنے کی صورت میں صبی کا وصف بچپن کا زمانہ ہی حلف کا مقصود ہوگا۔ مطلب یہ ہوگا
کہ بچپن کی بناء پر اس سے کلام نہ کر نیکی قسم کھائی گئی ہے ذات سے کوئی نفرت نہیں ہے تو صبا کے وصف کو زائد قرار دیکر
صفت ذات مراد لینا بھی ممکن نہیں ہوگا اس کے برخلاف هذا الصبي کہنے میں صبا کا وصف ضمناً ہوگا کیونکہ قاعدہ
ہے کہ اشارہ کے وقت مشاۃ الیہ کی ذات مراد ہوتی ہے اور وصف بیکار اور لغو ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ نکروہ کی صورت
میں صبا کا وصف معتبر ہوتا ہے اور بچپنا انسان کے کلام نہ کر نیکی سبب بھی ہو کر بنا ہے کیونکہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے
کہ بچہ بیوقوف ہے جس کی وجہ سے اس سے بات کرنے سے احتراز کیا جاتا ہے۔ پس نکروہ کی صورت میں وصف صبا
کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ حلف کا مقصود ہوتا ہے اور کلام کو حقیقت محمول کیا جائے گا اگرچہ شرعاً مجور ہی کیونکہ ہو

وَإِذَا كُنْتَ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْلَمَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَاوٍ فَافْهَمْ أَوَّلِي عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ خَلَا فَا لِهَذَا لِيَعْنِي
مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ الْمَجْزُوءَ لَا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَجْزُوءَ لَا بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْلَمَةً فِي
الْعَادَةِ وَلَكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَاوٍ فَغَالِبُ الْأَسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْقَوْلِ مِنَ اللَّفْظِ
فَجِزْ الْحَقِيقَةُ أَوَّلِي عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ وَعِنْدَ هُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ أَوَّلِي فِي رَوَايَةٍ وَعِنْدَ الْمَجَازُ فِي رَوَايَةٍ

اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولی
ہے اس میں صاحبین کا اختلاف ہے ہم نے جو سابق میں ذکر کیا تھا وہ حقیقت مجبورہ کے بارے
میں تھا اور اگر معنی حقیقی مجبورہ ہوں عاڈہ مستعمل ہوں لیکن معنی مجازی متعارف ہوں یعنی حقیقت کے مقابلہ میں

ترجمہ

غالب الاستعمال ہوں یا لفظ سے سمجھنے میں غالب ہوں تو اس وقت حقیقت اولیٰ ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف مجاز اولیٰ ہے ایک روایت کے مطابق اور دوسری روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجازی معنی متعارف ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ حقیقت اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک فقط مجاز اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ اصل تو حقیقت ہی ہے اور اصل پر عمل کرنا ممکن بھی ہے۔ لہذا اصل کے موجود ہوتے ہوئے مجاز پر عمل اور خلیفہ پر

تشریح

عمل نہ کیا جائے گا۔ اور امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت انہی یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کرنا بہتر اور اولیٰ ہے۔

مجاز متعارف کی تعریف :- اس تعریف میں مختلف اقوال ہیں۔ علماء ربیع کی رائے یہ ہے کہ متعارف کے معنی معمول بہا کے ہیں یعنی جس پر تقابل ہو وہ متعارف ہے۔ مطلب یہ ہو کہ حقیقت بھی معمول بہا ہے اور مجاز بھی مگر مجاز بہ نسبت حقیقت کے زیادہ معمول بہا اور مستعمل ہے۔

عراق کے شارح نے کہا ہے کہ متعارف سے تبادر اور تفاهم یعنی لفظ بول کر ذہن جن معنی کی طرف سبقت کرے اور وہ معنی پہلے ذہن میں آجائیں۔ یعنی لفظ بول کر مجازی معنی کی جانب ذہن جلدی متوجہ ہوتا ہے اس کو متعارف کہتے ہیں۔ چنانچہ شارح نے غالب استعمال اور غالب فی الفہم کہہ کر انھیں دونوں مذاہب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذَا الْخُطْبَةِ أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْفَرَسَاتِ فَإِنَّ حَقِيقَةَ الْأَوَّلِ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَيْنِ الْخُطْبَةِ وَهُوَ مُسْتَعْلَمٌ لِأَنَّهَا تَقْلَعُ وَتَقْلَعُ وَتُكَلِّعُ قَضْمًا وَلَكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْرُ غَالِبُ الاسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَ مَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْخُطْبَةِ وَعِنْدَهَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنَ الْخُبْرِ أَوْ مِنْهَا بِأَنْ يَتَرَادَ بِأَطْنَعَا وَعَلَى هَذَا يَنْبَغِي أَنْ يَحْنَثَ بِالتَّوْبِ أَيْضًا وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ جَنْسًا اخْتَرَفَ الْعَرَفُ لَمْ يُعْتَبَرْ

ترجمہ

جیسے اس صورت میں کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس گہیوں سے نہیں کھائے گا یا اس فرات (دریا) سے نہیں پئے گا۔ پس اول کی حقیقت یہ ہے کہ عین خطبہ سے کھائے کیونکہ گہیوں کا کھانا قابل عمل ہے اس لئے کہ وہ اہل کربھوں کو اور چاکر کھایا جاتا ہے لیکن اس میں مجاز خیز دروٹی ہے۔ عادت میں غالب استعمال بھی ہے یعنی گہیوں کو لکر اس کے معنی مجازی روٹی کے ہیں۔ پس قسم کھانیوالا امام صاحبؒ کے نزدیک اس وقت حائث ہوگا عین خطبہ جب کھائیگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جب روٹی کھائیگا تب حائث ہوگا یا پھر روٹی اور گہیوں دونوں کھائے۔ اس طور پر کہ گہیوں کا اندرونی حصہ مراد ہو۔ اس عموم مجاز کی بنا پر مناسب ہے کہ سوا کھانے سے بھی حائث ہو جائے لیکن جبکہ سوا عرف میں دوسری جنس ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

تشریح

حقیقت مستعملہ۔ ما تن نے فرمایا۔ کسی نے قسم کھائی۔ وَاللّٰہُ لَا اَکُلُ مِنْ ہٰذَا الخَطَا۔
 (اللہ کی قسم میں اس گہیوں سے نہیں کھاؤں گا، یا قسم کھائی۔ وَاللّٰہُ لَا اَشْرَبُ مِنْ ہٰذَا الْقُرَاتِ۔)

اللہ کی قسم میں اس قرأت سے پانی نہیں پیوں گا۔
 مذکورہ ہر دو مثال میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل کیا جائیگا اس بارے میں صاحبین کے دو قول ہیں۔
 اول مجاز پر عمل کیا جائیگا۔ دوسری روایت انکی یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا۔
مسئلہ کی تفصیل۔ اس اجمال کی قدر سے تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔ وَاللّٰہُ لَا اَکُلُ مِنْ ہٰذَا الخَطَا۔
 اس قسم کا حاصل یہ ہے کہ قسم کھانیوالے نے متعین گہیوں نہ کھانیکی قسم کھائی ہے جبکہ خطہ بعینہ کھایا جاتا ہے یعنی اس لفظ کے حقیقی معنی پر عمل بھی پایا جاتا ہے اس لئے گہیوں سمون کر بھی ابال کر اور جب کچا ہوتا ہے تو اس کو چباتے بھی ہیں۔
 بہر حال تینوں طرح سے عین گہیوں کا عمل ہے۔ خطہ کے مجازی معنی گہیوں سے بنی ہوئی اشیاء ہیں۔ مثلاً اس کے آٹے کی ردی، حلوہ وغیرہ۔ مگر گندم کی ردی غالب استعمال اور بقا درالی الفہم بھی ہیں کیونکہ عام طور پر لوگ گہیوں کی ردی کھاتے ہیں بعینہ گہیوں کے دانے کو چلنے کا عمل کم ہے اور جب کچا جائے کہ ہم روزانہ گہیوں کھاتے ہیں تو اس سے ذہن میں اس کی بنی ہوئی ردی ہی کا تصور ہوتا ہے اس لئے مجازی معنی غالب الی الفہم بھی ہیں۔ اس لئے خطہ سے بنی ہوئی ردی مجاز متعارف ہوا اور چونکہ امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل ممکن ہے اور حقیقی معنی مستعمل لہذا حقیقت ادلی ہوگی۔
 اس لئے قسم کھانیوالے نے اگر گہیوں کے دانے کھائے تو وہ اپنی قسم میں حائث ہو جائیگا۔ اور صاحبین کے نزدیک گہیوں کی ردی کھانے سے حائث ہوگا گہیوں کے دانے کھانے سے حائث نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا ادلی ہے۔ صاحبین کی دوسری روایت کے مطابق بعینہ گہیوں معنی دانے کے کھانے سے بھی حائث ہو جائیگا۔ اور گہیوں کی ردی کھانے سے بھی حائث ہو جائیگا۔
 عموم مجاز کے ہیں کہ ایسے معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت ان معنی کا جزو ہے۔

وَعَلٰی ہٰذَا اِیْتِنٰی۔ اس اصول کی بنا پر مناسب ہے کہ مذکورہ قسم کھانے والا گہیوں کے سوا کھانے سے بھی حائث ہو جائے یہ درحقیقت ایک محذوف اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک جب مجاز متعارف پر عمل کرنا ادلی ہے تو ان کے قول کے مطابق گہیوں کے سوا کھانے سے بھی مذکورہ قسم میں حائث ہو جانا چاہئے۔ اس لئے کہ سوا بھی گہیوں سے تیار ہوتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک گہیوں کا سوا کھانے سے وہ حائث نہیں ہوگا۔
جواب۔ صاحبین کی جانب سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ عرف میں سوا اور گندم اور گندم کا آٹا تینوں الگ الگ شمار کئے جاتے ہیں اور تینوں کی نوع الگ ہے اسی لئے ان کے نزدیک گہیوں کا سوا اور گہیوں کا آٹا تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا درست ہے اور جب جنس الگ الگ ہے تو گہیوں کے عموم مجاز کے معنی یعنی گہیوں کا اندر ردی حقیقت جس سے آٹا مراد ہے سوا کو شامل نہیں لہذا عموم مجاز معنی مراد لینے کے باوجود سوا کے کھانے سے قسم کھانیوالا اپنی مذکورہ قسم میں حائث نہ ہوگا کیونکہ قسم سوا کو شامل نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الثَّانِي أَنَّ يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرَفَيْنِ الْكَرَّحِ وَهُوَ مُسْتَعْلٍ كَمَا هُوَ عَادَةُ أَهْلِ الْبُوَادِي
فَلَكِنْ الْمَجَازُ غَالِبُ الْأَسْتِعْمَالِ وَهُوَ أَنْ يَشْرَبَ مِنْ غُرُوبٍ أَوْ رِأَاءِ يَتَّخِذُ فِيهِ الْمَاءَ مِنْهَا فَعِنْدَ
يَحْنُثُ بِالْكَرَّحِ فَقَطُّ وَعِنْدَهَا بِالْأَنَارِ وَالْغُرُوبِ أَوْ هَهُمَا بِالْكَرَّحِ جَمِيعًا وَلَوْ شِئِبَ مِنْ نَهْرٍ مُنْشَعِبٍ
مِنْ الْفُرَاتِ لَا يَحْنُثُ لِأَنَّهُ لَانْقَطَعَ اسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ فَإِنَّهُ
يَحْنُثُ بِالْإِتِّفَاقِ وَهَذَا أَكْمَلُهُ إِذَا كَرِهْتُمُوهُ فَإِنْ لَوْ عَلَى شَيْءٍ فَحَسْبُ مَا نَوَى.

ترجمہ

دوسری مثال میں حقیقت یہ ہے کہ دریائے فرات سے منہ لگا کر پینے اور دریائے منہ لگا کر پانی پینا استعمال
ہے چنانچہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ایسی ہی ہوتی ہے اور لیکن مجاز اس میں غالب الاستعمال
ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے یا برتن سے پئے اس میں پہلے پانی لے لے۔ پس امام صاحب کے نزدیک قسم کھانیو الا صرف منہ
لگا کر پانی پینے سے حاش ہوگا اور صاحبین کے نزدیک برتن سے یا چلو سے یا دونوں سے اور منہ لگا کر پینے سے حاش ہو جائے
گا اور اگر اس نے اس نہر سے پی لیا جو فرات سے نکالی گئی ہے تو حاش نہ ہوگا کیونکہ اس میں فرات کا نام منقطع ہو گیا۔
بخلاف اس صورت کے کہ یوں کہتا من ماء الفرات (فرات کے پانی سے نہ پیوں گا) تو نہر کا پانی پینے سے حاش ہو جائے
گا بالاتفاق۔ یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے کوئی نیت نہیں کی تھی لیکن اگر نیت کر لی ہے تو نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

تشریح

دوسری مثال کی حقیقت :- دوسری مثال معنی واللہ لا اشرب من هذا الفرات۔
(اللہ کی قسم میں اس فرات سے نہیں پیوں گا) کے حقیقی معنی ہیں کہ میں اس دریا سے جس کی جانب اس نے
اشارہ کیا ہے پانی سے منہ لگا کر نہیں پیوں گا جس طرح دریا میں منہ لگا کر جانور پانی پیتے ہیں۔ یہ معنی
مستعمل ہیں جیسا کہ دیہات اور جنگل کے باشندے دریا سے منہ لگا کر براہ راست پانی پیتے ہیں۔
تشریح کی راستی :- دوسری مثال جو قسم کھانی گئی ہے معنی واللہ لا اشرب من هذا الفرات دین اس
دریائے فرات سے پانی نہ پیوں گا) کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ قسم کھانیو لے لے قسم یہ کھائی ہے کہ وہ فرات سے منہ لگا کر پانی
نہ پئے گا۔ من هذا (فرات) میں حرف بن داخل ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتداء
دریائے فرات سے ہو۔ یہ جب ہی ممکن ہے کہ پانی دریائے فرات میں منہ لگا کر براہ راست پیاجائے چلو اور برتن کو
واسطہ نہ بنایا جائے اور دریا سے منہ لگا کر براہ راست پینا مستقل مروج بھی ہے جیسا کہ دیہاتی اور جنگلی لوگ
کیا کرتے ہیں۔

اس کے مجازی معنی یہ ہیں کہ فرات سے چلو بھر کر یا فرات سے برتن کے ذریعہ پانی پیاجائے اور اسی کی قسم حالت
لے کھائی ہے اور یہ مجازی معنی غالب الاستعمال اور غالب الی الفہم بھی ہیں۔ غالب الاستعمال تو اس بنا پر کہ جب یہ
کہا جاتا ہے فلاں علاقے کے لوگ دریائے فرات سے پانی پیتے ہیں تو اس سے صرف یہ منہوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ
دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی جانب منسوب ہو مگر یہ نہیں سمجھا جاتا کہ لوگ دریا میں منہ لگا کر یا چلو

بھر کر پانی پیئے اُس لئے بواسطہ برتن یا بواسطہ چلو دریا کا پانی پینا متعارف ہے۔

چونکہ امام صاحب کے نزدیک حقیقت مجاز متعارف کے مقابلے میں اولیٰ ہے اسلئے اگر وہ شخص دریلے فرات میں منہ لگا کر براہ راست پانی پیئے گا تب اپنی قسم میں حاث نہ ہوگا۔ بالواسطہ برتن اور چلو سے پانی پیئے گا تو حاث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت کے مطابق چونکہ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہذا چلو سے یا برتن میں لیکر پانی پیئے گا تو اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا اور دریلے سے بنوع تکلف اگر منہ لگا کر پیئے گا تو حاث نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق یعنی عموم مجاز پر عمل کرنے کے نتیجہ میں دونوں صورتوں میں حاث ہو جائے گا خواہ برتن میں لیکر پانی پیئے یا دریا میں منہ لگا کر پانی پیئے۔

شارح کی تحقیق۔ بقول شارح علیہ الرحمہ اگر اس شخص نے اس نہر سے پانی پیا جو دریلے فرات سے نکالی گئی ہو تو وہ حاث نہیں ہوگا کیونکہ فرات کا نام نہر سے جدا ہو گیا۔ اب وہ نہر کا پانی ہے دریا کا پانی نہیں ہے لہذا اس پانی کے پینے سے حاث نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھا نیوالے نے کہا من ماء الفرات فرات کے پانی سے نہ پیئے گا تو اس نہر کے پانی کے پینے سے بالاتفاق حاث ہو جائے گا کیونکہ اس قسم سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو اس دریا کی جانب منسوب ہے وہ پانی نہیں پیئے گا۔ تو پانی چونکہ اگرچہ نہر میں موجود ہے مگر دریلے فرات کا پانی ہے لہذا قسم کھا نیوالا اس پانی کے پینے سے حاث ہو جائے گا۔

شارح نے فرمایا یہ تفصیلی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس کی کوئی نیت اس قسم کے کھانے کے وقت نہ رہی ہو لیکن اگر قسم کھاتے وقت اس نے نیت بھی کی تھی تو اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائیگا اور پھر مذکورہ بالا سارے اختلافات بھی نہ ہوں گے۔

وہذا بناءً على أصل آخر وهو أن الخليفة في التكلم عند ما في الحكم يعني أن الخلاف المذکور بين ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وصاحبینا مبنی علی اصل آخر مختلف فیما بینہم وهو أن المجاز خلف للحقیقۃ عند ما في التكلم وعند ما في الحكم وهذا يقتضي بسطاً وهو أن المجاز خلف في الحقیقۃ بالاتفاق ولا بد في الخلاف أن يتصور وجود الأصل ولکن یوجد لعارض في هذا بالاتفاق ایضاً لکنهم اختلفوا في جهة الخلاف فعند المجاز خلف عن الحقیقۃ في التكلم أي قوله هذا ابنی مراداً به الحرثیۃ خلف عن هذا ابنی مراداً به البنوۃ فنشترط صحة التكلم بالحقیقۃ من حیث العربیۃ حتی یجعل مجازاً عناً وقیل في تقديره أن هذا ابنی مراداً به الحرثیۃ خلف عن قوله هذا آخر الأول أدلی لأن ما یبغی الأصل والخلف علی ما علیہم خلاف الشافی فاستدل الأصل بأصل آخر وبالجملة فعند لا بد لصحة المجاز من استقامۃ الأصل من حیث العربیۃ وإن لم یستقم المعنی الحقیقی

فِيهَا سُرُّ إِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِي وَ عِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خُلِفَ عَنْ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ أَيْ حُكْمَ هَذَا ابْنِي
مُرَادًا ابْنِ الْحَرْبِ ثُمَّ خُلِفَ عَنْ حُكْمِهِ مُرَادًا ابْنِ الْبُتُّوَلَا فَيَنْبَغِي أَنْ يَسْتَقِيمَ الْحُكْمُ الْحَقِيقِيُّ وَلَمْ يَكُنْ
بَعَارِضٍ حَتَّى يَصِيرَ إِلَى الْمَجَازِ فَإِذَا كَانَتْ الْخَلِيفَةُ عِنْدَ كَافِي التَّكَلُّمِ فَالْحُكْمُ بِالْحَقِيقَةِ أَوَّلِي
لِأَنَّ الْكَلِمَةَ مُوَضَّوعٌ لِأَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ وَهُوَ مُسْتَعْلٍ فِي الْعَادَةِ غَيْرُ مَهْجُورٍ فِيهَا فَأَيُّهُ صُورَةٌ
دَاعِيَةٌ إِلَى صِدْقِ رُبِّهِ عَجَابًا أَوْ عِنْدَهُمَا لِمَا كَانَ خَلْقًا عِنْدَهُ فِي الْحُكْمِ وَالْحُكْمُ الْمَجَازِي سُبْحَانَ
عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ إِمَّا بِأَعْتَابِهِمْ كَوْنِهِ غَالِبَ الِاسْتِعْمَالِ أَوْ بِأَعْتَابِهِمْ كَوْنُهُ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيقَةِ أَيْضًا
فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ بِالْمَجَازِ أَوْ لَمْ يَكُنْ لِلصُّورَةِ الدَّاعِيَةِ الْمَسِيئَةِ.

ترجمہ

اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کا خلیفہ
ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں۔ یعنی مذکورہ بالا اختلاف امام ابو حنیفہ
اور صاحبین کے درمیان ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے جو ان دونوں حضرات کے درمیان مختلف فیہ ہے۔
اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا طیف تکلم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے
مگر یہ تفصیل طلب ہے وہ یہ ہے کہ بالاتفاق مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اس میں اصل
کا وجود متصور ہوا اور وہ کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق ہے البتہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی
جہت میں مختلف ہیں پس امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تلفظ میں۔ مطلب یہ ہے کہ مولیٰ کا اپنے غلام
کو ایسی حالت میں "لہذا ابنی" کہنا کہ اس سے غلام کی حریت مراد ہو کہنا یہ قائم مقام اور خلیفہ ہے اس لہذا ابنی کا جس
بنوت ہو۔ پس شرط یہ ہے کہ عربیت کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح ہو تاکہ اس کا مجاز بنایا جاسکے۔ اس مسلک کی تقریر
میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حریت مراد لیکر "لہذا ابنی" کہنا قائم مقام ہے اس کے قول "لہذا حرہ" کا۔ لیکن ان دونوں قولوں
میں سے اول قول بہتر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر قائم رہتے ہیں بخلاف ثانی
قول کے کہ اس میں ایک اصل دوسری اصل سے بدل جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجاز
کے صحیح ہونے کے لئے اصل کا درست ہونا باعتبار عربیت کے ضروری ہے۔ معنی اگر درست نہ ہوں تو حقیقت کو
چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کریں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کے حکم میں خلیفہ اور قائم مقام
ہے۔ یعنی "لہذا ابنی" حریت مراد لیکر قائم مقام ہو گا "لہذا ابنی" کا جبکہ اس سے بنوت مراد لی گئی ہو۔ لہذا مناسب ہے
کہ حقیقت کا حکم درست ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جاسکے حتیٰ کہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا اور جب
امام صاحب کے نزدیک قائم مقام مقامی تکلم میں ہے لہذا تکلم بالحقیقہ اولیٰ ہے کیونکہ لفظ معنی حقیقی کی وجہ سے وضع
کئے گئے ہیں اور وہ عادتہ مستعمل بھی ہیں عادتہ منہجہ بھی نہیں ہیں تو کون سی ضرورت مجاز کی طرف جانے کی
داعی ہے اور صاحبین کے نزدیک جبکہ قائم مقام مقامی حقیقت کے حکم میں ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

حاصل ہے یا تو غالب استعمال کی وجہ سے یا اس اعتبار سے کہ وہ ماہر ہیں حقیقت کو بھی شامل ہیں لہذا ضروری ہے کہ عمل مجاز پر اونی اور بہتر ہو کیونکہ ضرورت اس کی طرف داعی ہے۔

تشریح

مذکورہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرات امام صاحب کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں نہیں بلکہ حکم میں ہے مجاز کس کا خلیفہ ہے :- اختلاف کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے اور اس قاعدہ کلیہ میں ان کا باہم اختلاف واقع ہوا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک مجاز صرف تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے جبکہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا نائب اور خلیفہ حکم میں ہے مسئلہ کی وضاحتی تفصیل :- اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے اور یہ بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ کے اندر اصل کا وجود (پایا جانا) ضروری ہے اگرچہ کسی امر عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو۔

جہت اختلاف :- پھر ان میں باہم جہت نیابت میں اختلاف ہے لہذا حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، صرف تلفظ میں۔ اور صاحبین کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے۔ مثلاً آٹلے اپنے غلام سے کہا ہذا ابی "دیہ میرا کا ہے" اور جیسا کہ مزید عرض کیا جا چکا ہے کہ نائب اور خلیفہ میں اپنی اصل کا پایا جانا ضروری ہے اس وجہ سے کہ خلیفہ ہونا اسی طرح اضافی امر ہے جس طرح دوسرے امور اضافیہ میں جب مضامین میں سے ایک کا تصور ہوتا ہے تو دوسرے کا تصور از خود ہو جایا کرتا ہے مثلاً ابو ذر اور بنو آدہ آپس میں مضامین ہیں۔ ان میں سے جب باپ کا تصور کریں گے تو بیٹے کے وجود کا تصور از خود آجائے گا، اسی طرح جب بیٹے کا تصور کریں گے تو باپ کا تصور ضرور از خود ہو جائیگا۔ ٹھیک اسی طرح خلیفہ کو سمجھ لیجئے کہ خلیفہ میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ اس کے تصور کے وقت اس کی اصل کا تصور آجائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خلیفہ ایک اضافی امر ہے اور جو چیزیں امور اضافیہ میں سے ہوتی ہے۔ اُن میں یہ چیز ضروری ہوتی ہے کہ جب مضامین میں سے ایک کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ دوسرے کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے مثلاً کسی نے اب کا تصور کیا تو ابن کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب ابن کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اب کا تصور خود بخود آ جاتا ہے۔

اسی قاعدہ کے لحاظ سے اصل اور اس کے نائب معنی حقیقت اور مجاز کو سمجھنا چاہئے۔ جب نائب اور خلیفہ کا تصور کیا جائیگا تو اس کی اصل یعنی حقیقت کا تصور ضروری ہے چنانچہ کسی کا خلیفہ اُسی وقت خلیفہ کہلائے گا جب اس کا اصل موجود ہو ہاں کسی مجبوری کی وجہ سے اس کو مراد نہیں لیا جاسکتا ہے۔

جہت اختلاف :- ان باتوں میں باہم اتفاق کے ساتھ ان حضرات کے درمیان اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ حضرات امام اخطیئہ کے نزدیک مجاز صرف تلفظ یعنی تکلم میں حقیقت کا نائب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل تکلم تو حقیقت کا ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا قائم مقام اور فرع ہوتا ہے۔

اس اصل کو اس سے سمجھ لیجئے مثلاً کسی آدمی نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذا ابی"

جبکہ صورتِ حال یہ ہے کہ غلام کا نسب آقا کے علاوہ کسی دوسرے سے معروف و مشہور ہے مگر غلام کی عمر ۳۵ برس کی ہے۔ اور غلام کی عمر صرف دس برس کی ہے۔

اس کلام سے اپنی کے محض بیٹے کے مراد لینا حقیقت ہے اور بیٹے کے اندر جو آزاد ہونیکا وصف ہے یہ معنی مراد لینا مجاز ہے۔ اور چونکہ غلام کا نسب دوسرے آدمی سے ہونا سب جانتے ہیں اس لئے اس کلام سے اپنی کے حقیقی معنی کا مراد لینا متعذر اور دشوار ہے۔ یعنی اپنی کے لفظ سے حقیقی بیٹے کے معنی کا مراد لینا ممکن ہے البتہ حقیقت کے بجائے اس کے مجازی معنی کا مراد لینا ممکن ہے اور وہ ہے حریت یعنی غلام کا آزاد ہونا بطور مجاز کے۔ ہذا درجی سے مراد لئے جائیں۔

امام اعظم کی رائے :- اس بارے میں حضرت امام صاحب کا قول یہ ہے کہ مجاز صرف حکم و لفظ کی حد تک حقیقت کا خلیفہ ہے اور غلیظ میں اصل کا پایا جانا چونکہ ضروری ہے لہذا ترکیب لفظی یعنی نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہوگا کسی عارض کی بنا پر اسے مراد نہ لیا جاسکتا ہو تو قائل و بالغ کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس حقیقت کے نائب کی جانب رجوع کریں گے اور اس پر عمل کریں گے یعنی مجازی معنی مراد لیں گے۔

اور اگر عربی قاعدہ کے لحاظ سے کلام درست نہ ہو تو کلام کو لغو قرار دیدیں گے جب کلام لغو ہو گیا تو مجاز کی جانب رجوع کرنے اور اس پر عمل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائے گا اس لئے کہ امام صاحب کی شرط نہیں پائی گئی۔ شرط یہ ہے کہ جب کلام عربیت کے لحاظ سے صحیح ہو یعنی تکلم بالعربیت درست ہو تب مجاز معنی کی جانب رجوع کیا جائے گا اور یہاں وہ شرط نہیں پائی جا رہی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ لہذا اپنی میں لہذا اسم اشارہ مبتدا ہے اور اپنی مضاف الیہ سے سکر اس کی خبر ہے۔ اور جملہ اسمیہ خبر یہ ہے لہذا عربیت کے لحاظ سے کلام صحیح ہے اور تکلم بالعربیت کی شرط پائی گئی لہذا جب حقیقت متعذر ہے کیونکہ وہ غلام جس کو اس نے اپنی (میرا بیٹا) کہلے اس کا نسب دوسرے آدمی سے معروف اور معلوم ہے تو حقیقت متعذر ہوئی لہذا امام صاحب کی دلیل کے مطابق ہذا درجی کے معنی ہذا درجی کے لئے جائیں اور مجازی معنی کے لحاظ سے غلام اپنی کے ذیل میں آکر ابن کی خصوصیت لے لیا یعنی آزاد ہو جائے گا کیونکہ بیٹا باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے شارح ملا جیون نے فرمایا: دونوں اقوال میں سے اول قول زیادہ قابل اعتبار ہے کیونکہ اس صورت میں اصل اور اس کا نائب دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اصل حقیقت اس کلام کی لہذا اپنی ہے جب کہ اس سے بنیا مراد لیا گیا ہو اور اصل کی فرع یعنی مجاز بھی لہذا اپنی ہے جبکہ اسے آزادی مراد لی گئی ہو۔ اور دوسرے قول میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس قول میں اصل اور فرع یعنی خلیفہ دونوں اپنی حالت پر قائم نہیں رہتے۔ بلکہ پوں کہنا چاہئے کہ دونوں میں ایک اصل دوسری اصل سے تبدیلی ہوتی ہے اور لہذا اپنی حقیقت کلام ہے جس کا تکلم نے تکلم کیا ہے اور لہذا حرجیہ مجاز ہے۔ اس ہذا درجی ہذا درجی سے بدل گیا۔ اور کلام اگر اپنی حالت پر باقی رہے اور اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہو تو یہ بہتر اور اولیٰ ہے بمقابلہ اس کے کہ اصل کلام میں تغیر پیدا ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ ہذا درجی کی پہلی تقریر زیادہ بہتر ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ صحبت مجاز کیلئے ضروری شرط ترکیب نحوی معنی قواعد عربیت سے اصل کا درست ہونا اور ممکن ہونا ضروری ہے۔ اگر کلام صحیح ہونے کے بعد معنی حقیقی درست نہ ہوتے ہوں اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو معنی مجازی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

حضرات صاحبین کی رائے۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اس لئے ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ حقیقت میں جو حکم مذکور ہے اور ممکن ہو حال نہ ہو مگر کسی عارض کی بناء پر اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو تو مجازی معنی کی جانب رجوع کیا جائیگا جیسے مذکورہ مثال جھوٹا بی والی ہے اس مخاطب کا بیٹا ہونا آقا کے لفظ سے ممکن ہے کیونکہ دس سال کا غلام ۲۵ سال کے آقا سے پیدا ہونا ممکن ہے اگر دشوار امر اس جگہ یہ ہو گیا کہ اس مثال میں جو غلام مذکور ہے اس کا نسب دوسرے سے ہونا ممکن ہے اور دوسرے کا بیٹا ہونا اس غلام کے بارے میں مشہور بھی ہے۔

لہذا شہرت نسب عن الغیر کو جوہ سے دشواری پیدا ہو گئی اور حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہو گیا اس لئے اس کلام کو لغو دیکھا رہوئے سے بچانے کی وجہ سے کلام کو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اس اصول سے صاف ظاہر ہے کہ اگر حقیقت پر عمل کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع کیا گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ ایسا اس لئے کیا جائیگا تاکہ ماقبل بالغ کا کلام لغو ہونے سے بچ جائے۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی۔ اگر حقیقت کے مطابق حکم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو بلکہ مشکل اور محال ہو تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی جانب رجوع کرنا درست نہیں ہے بلکہ غلام کو لغو قرار دیا جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک حکم حقیقی سے مجاز کی جانب رجوع کرنے کے جواز کی شرط یہی ہے کہ حقیقت کے مطابق حکم کرنا ممکن ہو مگر کسی عذر کی وجہ سے مستعذر ہو۔

فاذا كانت الخلفیۃ عند کافی التکم الی پس جب امام صاحب کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا صرف تکلم اور لفظ میں ہو۔ شارح نے اس عبارت میں صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کی خلفیت جب صرف لفظ اور تکلم میں طے شدہ ہے تو ان کے نزدیک مجاز کا لفظ کرنے کے بجائے متکلم کو چاہئے کہ وہ حقیقت ہی کا تکلم کرے کیونکہ قاعدہ کے مطابق الفاظ اپنے موضوع لکھنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور عادت یہی ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی مراد لئے جاتے ہیں ترک نہیں کئے جاتے تو پھر وہ ایسی کون سی ضرورت درپیش ہے جس کی وجہ سے قلب موضوع کیا جائے کہ حقیقت چھوڑ کر لفظ کے مجازی معنی کو مراد لیا جائے اور جب کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو اس حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ ہی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ مجاز کے مقابلے میں حقیقت کا لفظ ہی بہتر ہے۔ اس لئے کہ لفظ حقیقی معنی لکھنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ مادہ مستعمل بھی نہیں انکو ترک نہیں کیا گیا ہے لہذا لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینے کی جانب رجوع کرنا کسی کوئی وجہ نہیں ہے اور جب مجاز کی جانب جانے اور اس پر عمل کرنے کی حاجت نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائے گا اور صرف حقیقت مستعملہ ہی پر عمل کیا جائے گا اور یہی بہتر اور اولیٰ ہے۔

صاحبین کا جواب۔ جب حکم کے اندر مجاز حقیقت کا نائب ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

دی گئی ہے تو مجاز پر ہی عمل کرنا افضل ہو گا۔ اب یہ سوال کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر فوقیت حاصل کیوں ہے۔ تو اول جواب یہ دیا گیا ہے مجاز کا استعمال بمقابلہ حقیقت زائد ہے۔ دوسرے معنی مجزی ایسے معنی ہیں جس میں حقیقی معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ یعنی مجازی معنی حقیقی معنی کو عام ہیں اور شامل ہیں اسلئے ضرورت کی بنا پر مجزی پر عمل کیا گیا اور حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے۔

خلاصہ جواب صاحبین کا یہ نکلا کہ مجاز جو کہ متعارف بین الناس ہے اس لئے عمل کرنا اس پر بہتر ہے۔ دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجازی معنی عموم مجاز پر مشتمل ہیں جس کے اندر حقیقت بھی داخل ہے۔

وَيُظْهِرُ الْخِلَافُ فِي قَوْلِهِ لَعَبْدٌ ۖ وَهُوَ أَكْبَرُ سَنَامًا هَذَا ابْنِي أَيْ تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ وَصَاحِبِيهِ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لَعَبْدٌ ۖ هَذَا ابْنِي وَالْحَالُ أَنَّ الْعَبْدَ أَكْبَرُ سَنَامًا مِنَ الْقَائِلِ حَيْثُ يَعْنِي الْعَبْدَ عِنْدَهُ لَا عِنْدَ هَاتَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ هَذَا الْكَلَامُ صَحِيحٌ بَعَارَتُهُ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مَبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ مَوْضُوعًا لِإثباتِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِهِ صَحِيحًا اسْتِقَامَةً الْعَرَبِيَّةَ فَقَطْ كَمَا ظَنَّهُ عُلَمَاءُ فَإِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لَعَبْدٌ ۖ أَغْتَفَكَ قَبْلَ أَنْ تَخْلُقَ أَوْ أَخْلُقَ إِنَّهُ كَلَامٌ بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ تَكْلُمُهُ مَعَ أَنَّهُ بِحَسَبِ الْعَرَبِيَّةِ صَحِيحٌ أَيْضًا بَلْ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ صَحِيحًا بَعَارَتُهُ وَتَسْتَقِيمُ التَّرْجُمَةُ الْمَفْهُومَةُ مِنْهُ لَعْنًا أَيْضًا وَلَمْ يَلْتَمِمْ عَقْلًا فَقَوْلُهُ أَغْتَفَكَ قَبْلَ أَنْ تَخْلُقَ أَوْ أَخْلُقَ لَيْسَ كَذَلِكَ بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي إِنَّهُ صَحِيحٌ مَعَ تَرْجُمَتِهِ وَإِنَّمَا اِسْتِحْالَةٌ جَاءَتْ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْمَشَأَمَ إِلَيْهِ أَكْبَرُ مِنَ الْقَائِلِ وَلِهَذَا وَقَالَ الْعَبْدُ الْأَكْبَرُ مَتَى ابْنِي لَعْنًا هَذَا الْكَلَامُ فَإِنَّهُ كَانَ قَوْلُهُ هَذَا ابْنِي صَحِيحًا مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةُ وَالتَّرْجُمَةُ وَكَانَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ عَالًا بِالْظُّهِرِ إِلَى الْخَارِجِ صَبِيرًا إِلَى الْمُجَانَةِ لِيَعْلَمَ بِلُغَا الْكَلَامِ وَهُوَ الْعَتَقُ مِنْ حَايِنٍ مَلِكِهِ لَا ابْنَ الْإِبْنِ يَكُونُ حُرًّا أَعْلَى الْأَبَدِ دَائِمًا وَعِنْدَهُمَا لِمَا كَانَتِ الْخَلِيفَةُ فِي الْحُكْمِ وَكَانَ اِمْتِكَانُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ شَوْطًا لِلصَّحَّةِ الْمَحَاضِرَةِ لَعْنًا هَذَا الْكَلَامُ لِأَنَّ الْبَسُوَّةَ مِنَ الْأَصْغَرِ سَنَامًا لَا يُمْكِنُ حَتَّى يُحْمَلَ عَلَى الْمُجَانَةِ الَّذِي هُوَ الْعَتَقُ.

ترجمہ

اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول ”ہذا ابنی“ (یہ میرا بیٹا ہے) میں جو اپنے اس غلام سے اس نے کہا جو اس سے عمر میں بڑا ہے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یعنی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا اثر کسی شخص کے اس قول میں ظاہر ہو جاتا ہے جو وہ اپنے غلام کیلئے کہتا ہے کہ ”ہذا ابنی“ اور حال یہ ہے کہ غلام عمر میں کل سے بڑا ہے کیونکہ غلام امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا نہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ غلام اپنی عبارت میں درست ہے اس حیثیت سے کہ اس میں بت دار اور خبر ہے اور حکم کو ثابت کرنے کیلئے وضع کیا

گیلے۔ امام صاحب کے قول کے معنی کہ کلام عربیت میں صحیح ہو یہ نہیں ہے کہ عربیت ہی میں صرف درست ہو جبکہ ہمارے علماء نے گمان کیا ہے اس لئے کہ امام صاحب نے فرمایا اس شخص کے قول کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا "اعتقک قبل ان تخلق ادا خلق" (میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا، تو یہ کلام باطل ہے۔ اس کا تکلم صحیح نہیں ہے باوجود یہ کلام عربیت کے لحاظ سے بھی صحیح ہے اور اس کے معنی عبارت سے درست ہیں اور وہ ترجمہ جو اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے لغت وہ بھی صحیح ہے اور عقلاً محال بھی نہیں ہے پس اس کا قول اعتقک قبل ان تخلق یا خلق ایسا نہیں ہے دیکھو کہ اس کا لغوی ترجمہ عقلاً محال ہے، بخلاف اس کے قول "ہذا ابی" کے کہ وہ عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے درست ہے البتہ استحالہ اس وجہ سے پیدا ہو گیا کہ مشارالہ قاس سے عمر میں بڑا ہے اس لئے اگر آقا یہ الفاظ کہنا کہ "العبد الاکبر منی ابی" (وہ غلام جو مجھ سے بڑا ہے میرا بڑا ہے) تو کلام لغو ہو جاتا پس جب اس کا قول "ہذا ابی" بحیثیت عربی ترجمہ کے درست ہے اور حال یہ ہے کہ معنی حقیقی خارج کو دیکھتے ہوئے محال ہیں تو مجار کی طرف رجوع کیا گیا تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ اس کے مالک ہونے کے وقت غلام کی آزادی ہے کیوں کہ بیٹا باپ پر دائمی طور پر آزاد ہوتا ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک جبکہ قائم مقام اور خلیفہ ہونا تکلم میں ہے اور ادھر مجاز کے صحیح ہونے کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے تو یہ کلام لغو ہو گیا۔ کیونکہ عمر میں جو چھوٹا ہو اس سے کسی ایسے کا بیٹا ہونا جو عمر میں بڑا ہو ممکن نہیں ہے تاکہ مجاز پر محمول کیا جائے اور وہ آزادی ہے۔

تشریح

ابھی اور صاحبین اور امام ابو حنیفہ کے درمیان اس اختلاف کو بیان کیا گیا ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے۔ اور کس جہت سے خلیفہ ہے۔ ایک نے حکم میں خلیفہ مانا، دوسرے نے تکلم میں خلیفہ اور نائب قرار دیا ہے۔ اس عبارت میں مذکورہ اختلاف کی ایک مثال بطور نتیجہ ذکر کی گئی ہے۔ مثلاً کسی آقا نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذا ابی" (یہ میرا بیٹا ہے) اور حال یہ ہے کہ مشاء الیہ غلام عمر کے لحاظ سے آقا سے کافی بڑا ہے یا پھر کم از کم مولیٰ کی عمر کے برابر ہے یعنی مثلاً دونوں تیس تیس برس کے ہیں تو حضرت امام صاحب نے فرمایا اس قول کی بناء پر غلام مذکور آقا پر آزاد ہو جائے گا۔ اور حضرات صاحبین نے فرمایا کہ غلام آزاد نہیں ہو گا۔ امام صاحب نے فرمایا "ہذا ابی" مبتدا و خبر پر مشتمل ہے اور عربی قاعدہ کے لحاظ سے اس کلام کا تکلم درست ہے لہذا اس کلام کی حقیقت کا تکلم صحیح ہے اس لئے حکم کو ثابت کرنے کیلئے درست ہے اور اس کا تلفظ کرنا بھی درست ہے۔

تکلم بالحقیت کے صحیح ہونیکا مطلب :- بقول شارح ملا جوین نے فرمایا تکلم میں صحیح ہونیکے معنی صرف یہی نہیں ہیں یہ کلام بخوبی قاعدہ سے ترکیب میں درست ہے یعنی ایک مبتدا ہے اور دوسرا خبر ہے اور دونوں ملکر جملہ اسمیہ ہے صرف اس قدر صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک مثال ایسی ہے جو بخوبی عربیت کے قواعد سے درست ہے مگر وہ کلام لغو ہے وہاں مجاز پر عمل نہیں کیا جاسکتا مثلاً کسی نے اپنے غلام سے یہ بات کہی کہ میں نے تجھ کو اپنے پیدا ہونے سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا یہ کہا کہ میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا تو بقول حضرت امام صاحب کے یہ اس کا کلام باطل

ہے اس کلام پر کوئی حکم مرتب نہ ہو گا اور اس آدمی کا یہ کلام زبان پر لانا یعنی تکلم کرنا صحیح نہیں ہے جبکہ آپ نے دیکھا میں نے
تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا میں نے تجھے اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا۔ نحوی ترکیب کے لحاظ سے
یہ کلام بالکل درست ہے۔ اس کے باوجود حضرت امام صاحبؒ کا اس کلام کو لغو فرمانا جس سے صاف ظاہر ہے مقصد
امام صاحبؒ کا اس سے کہ کلام نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہونا کلام کے مستقیم ہونیکے لئے کافی نہیں ہے بلکہ
جس طرح کلام کی عبارت درست اور نحوی قواعد کے مطابق ہو اسی طرح دوسری شرط یہ بھی ہے کہ وہ کلام عقلاً متفق اور
محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو۔ اس لئے جب اس کلام میں مجاز کی جانب رجوع کر نیکی شرط پوری نہیں ہوتی تو یہ کلام لغو ہو گیا
اور باطل بھی۔ اس کلام کو لغو ہونیکے وجہ سے مجاز پر بھی محمول نہ کریں گے۔

اس کے برخلاف کلام ہذا ابی کسی اپنے سے بڑے عموالے غلام کو کہنا تو اس میں چونکہ نحوی ترکیب درست
ہے اور عربیت کے لحاظ سے بھی کلام صادق ہے اور باعتبار لغت کے اس کا ترجمہ بھی درست ہے "یعنی یہ میرا بیٹا ہے" مگر
خارج میں جب اس کلام کو مطابق کیا گیا تو ظاہر ہوا کہ آقا سے غلام عمر میں کافی بڑا ہے اور خارج میں یہ بات متفق ہے کہ
پندرہ برس کے لڑکے سے جو کہ آقا ہو اس سے پچیس برس کی عمر کا بیٹا پیدا ہوا ہو۔

لہذا جب یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی اور لغوی ترجمہ ہر سے لحاظ سے صحیح ہے تو اس میں حقیقت کا نائب اور
خلیفہ بننے کی شان پائی جاتی ہے البتہ خارج کے اعتبار سے حقیقی معنی کا مراد لینا متفق اور محال ہے اس لئے اس کلام
کو بیکار اور لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز پر محمول کر لیا گیا ہے اور مطلب یہ ہو گا کہ یہ غلام جب سے آقا کی ملکیت میں
آیا تھا جب ہی سے آزاد تھا اس لئے کہ بیٹا اپنے باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور اس کلام میں حریت اور آزاد ہونا
مجاز اس لئے ہے کہ بیٹا ہونے کیلئے آزاد ہونا لازم ہے اور یہاں ملزوم یعنی بیٹا ہونا بول کر لازم یعنی آزاد ہونا
مراد لیا گیا ہے اور ملزوم بولنا اور لازم مراد لینا مجاز ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ اس کلام میں ملزوم بولا گیا اور لازم معنی
مراد لیا گیا ہے اور مجموعہ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہو گا اور اس کلام کا مجاز اس طور پر ہے کہ آقا جب سے اس
غلام کا مالک بنا تھا اسی فرمائے سے یہ غلام آزاد سمجھا جائے گا اس لئے کہ طے شدہ بات ہے کہ بیٹا ہمیشہ اپنے باپ پر
ہمیشہ آزاد ہی ہوتا ہے۔

وہذا اے۔ اسی طرح اگر مولیٰ اپنی عمر سے زائد عمر کے غلام سے کہتا ہے "یہ میرا بیٹا ہے" تو بقول شارح علیہ الرحمہ اس
کلام کو حقیقت کے بجائے مجاز پر محمول کرنے کیلئے دو باتیں ضروری ہیں۔ ۱۔ کلام کی عبارت صحیح ہو اور اس کا ترجمہ درست
ہو۔ ۲۔ عقلاً محال نہ ہو۔ اس لئے اگر آقا نے کہا مجھ سے عمر میں جو غلام بڑا ہے وہ میرا لڑکا ہے تو بقول شارح یہ کلام
درست ہونے کے بجائے لغو اور بیکار ہو گا اس لئے کہ اس کلام کی عبارت گرجہ صحیح ہے مگر ترجمہ و مطلب باعتبار عقل
کے محال ہے کیونکہ بڑی عمر کا کوئی شخص کم عمر کا بیٹا ہو۔ اس مجاز کے خلیفہ بننے کی شرط نہیں پائی گئی اس لئے اس
کلام کو مجاز پر محمول کرنا صحیح نہ ہو گا اور اس کلام کو لغو بننے سے منع قرار دیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ہذا ابی کے قول سے امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد شمار ہو گا مگر چونکہ حضرت صاحبؒ

کے نزدیک مجاز حکم کے اندر حقیقت کا نائب ہوتا ہے اور مجاز کے صحیح ہونے کے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے اس لئے ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ کلام لغو ہو گیا اس لئے کہ یہ محال ہے کہ دس سال کے مولیٰ سے بیس برس کا غلام پیدا ہو۔

لَا يَقَالُ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ زَيْدًا أَسَدًا لَغْوًا لِمَعْدَمِ امْكَانِ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ زَيْدًا هُوَ بَلْ حَقِيقَةٌ بِحَذْفِ حُرُوفِ التَّشْبِيهِ أَيْ زَيْدًا كَمَا لَا أَسَدٌ وَأَمَّا قَوْلُهُ رَأَيْتُ أَسَدًا يُرْمِي فَاثْمًا وَإِنْ كَانَ هَجَاثًا لَكِنَّ الْمَقْصُودَ بِالْحَقِيقَةِ خَبَرُ الرَّائِيَةِ لَا كَوْنُ أَسَدًا حَتَّى يُلْزَمَ الْمَحَالُ قَصْدًا وَقِيلَ يُحْكَمُ كَوْنُ أَسَدًا بِالْمُسَمَّخِ وَهُوَ بَعِيدٌ

ترجمہ

اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پس مناسب ہے کہ اس کا قول زید اسد لغو ہے۔ کیونکہ حقیقت ممکن نہیں ہے کیونکہ ہم اس کو مجاز تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ حقیقت ہے اور حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے یعنی زید کا اسد تھا۔ اور بہر حال اس کا قول رأیت اسد ایرمی تو یہ قول اگرچہ مجاز ہے لیکن حقیقت بول کر مقصود رویت معنی نہ کہ اس کا اسد ہونا مثلاً تا تھا تا کہ قصداً محال لازم آئے۔ اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ زید کا اسد ہونا ممکن ہے مسخ کے بعد لیکن زید کا مسخ ہو کر شیر بن جانا عقل سے بعید ہے اور شریعت محمدیہ میں مسخ منع ہے۔

تشریح

صاحبین کے قول پر اعتراض :- اعتراض یہ ہے کہ ان کے قول پر زید سد ہے معنی اور لغو ہے اس لئے کہ مجاز کی صحت کے لئے ان کے نزدیک معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے جب کہ زید اسد یعنی زید شیر ہے۔ یعنی زید کا شیر اور حیوان مفترس ہونا ممکن نہیں ہے۔ تو مجاز کی جانب رجوع کرنا صحیح نہیں اور یہ کلام لغو ہے۔

جواب :- شارح علیہ الرحمہ نے ان کی جانب سے اس مقدار سوال کا جواب اپنی عبارت میں تحریر فرمایا ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ زید اسد مجاز کی مثال ہے بلکہ یہ کلام حقیقت ہے اور کاف تشبیہ کا اس میں محذوف ہے یعنی زید کا اسد (زید شیر کی طرح بہ در ہے) اور یہ کلام جب حقیقت ہے تو مجاز کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔ رأیت اسد ایرمی (میں نے شیر کو تیر چلائے ہوئے دیکھا) تو یہ جملہ البتہ مجاز ہے اور اس سے رجل شجاع مراد ہے جس پر لفظ ایرمی قرینہ ہے۔ اس لئے کہ تیر چلا نا شیر سے ناممکن ہے۔ یہ کلام مرد کا ہے اور اس جگہ رجل شجاع مراد لہذا ایرمی کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ رأیت اسد ایرمی میں مجاز مراد ہے اور مجاز کے صحیح ہونے کی شرط یعنی حقیقی معنی کا ممکن ہونا اس میں موجود ہے۔ اس لئے کہ رأیت اسد ایرمی کے قائل کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اس نے اس کو دیکھا ہے۔ جس کو دیکھا وہ شیر ہے۔ یہ خبر دینا مقصود نہیں ہے۔ اسی لئے مجاز کی جانب رجوع کرنا بھی درست ہے اور رأیت اسد ایرمی کو لغو نہ قرار دیا جائے گا۔

دوسرا جواب :- بعض نے اس مثال میں رجل شجاع کے بجائے اسد کو حقیقی معنی میں مراد لینا ممکن قرار

دیاجے اس طریقہ پر کہ پہلی استوں کی طرح اس شخص کو اللہ تعالیٰ مسخ کر کے شیر کی شکل میں منتقل فرمادے اور جب حقیقی معنی اس طور پر ممکن ہو گئے تو اس سے مجازی جانب رجوع کرنا درست ہو گیا مگر اس قسم کا قول امت اسد میں ناممکن ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ترفع عن متی الخف ولسخ" زمین میں دھنسا دینا اور صورت مسخ کر دینا میری امت سے دونوں عذاب اٹھائے گئے ہیں۔

وَقَدْ تَعَدَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ مَعًا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُسْتَعْنًا يَحْتَاجُ قَدْ يَتَعَدَّى الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي مَعًا إِذَا كَانَ كَلَامُ الْحَكَمِينَ مُسْتَعْنًا فَيُلْغَوُ الْكَلَامُ حِينَئِذٍ بِالضَّرُورَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ لَا مَرَأَتَهُ هَذِهِ بَنِي وَهِيَ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ وَتَوْلَدُ لِمِثْلِهِ أَوْ أَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ حَتَّى لَا تَقَعُ الْحَرَمَةُ بَيْنَ ذَلِكَ أَبَدًا فَإِنَّمَا إِذَا كَانَتْ الْأَمْرَةُ مَعْرُوفَةَ النَّسَبِ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ بِنْتًا وَأَنْ كَانَتْ أَصْغَرُ سِتًّا مِنْهُ وَكَذَا إِذَا كَانَتْ الْأَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ فَاتَّحَالَ أَنْ تَكُونَ بِنْتًا أَبَدًا فَتَعَدَّى الْمَعْنَى الْمَجَازِي فَلَا تَعْدُ لَوْ كَانَ جَائِزًا لَكَانَ مِنْ قَوْلِهِ أَنْتَ طَائِفٌ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ صِحَّةِ النِّكَاحِ وَالْبِنْتِيَّةَ تَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ حَرَمَةً أَبَدًا فَلَا يَقَعُ بَيْنَهُ بَيْتُهُ وَبَيْنَهَا نِكَاحٌ وَلَا طُلَاقٌ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ جَائِزًا عِنْدَ فَلَا تَقَعُ الْحَرَمَةُ بَيْنَ ذَلِكَ الْقَوْلِ أَبَدًا فَيُلْغَوُ الْكَلَامُ إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا أَحْصَى عَلَى ذَلِكَ يَفْتَرِقُ الْقَاضِي بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْحَرَمَةَ تَنْبُتُ بِهَذَا اللَّفْظِ بَلْ لَأَنَّ الْحَرَمَةَ تَنْبُتُ بِهَذَا اللَّفْظِ بَلْ لَأَنَّ الْبِنْتِيَّةَ بِلَا صَاحِبٍ ظَالِمًا يَمْنَعُ حَقَّهَا فِي الْجَمَاعَةِ فَيَجِبُ التَّفْرِيقُ كَمَا فِي الْحَبِّ وَالْعِنَةِ فَقَوْلُهُ أَوْ أَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ عَطَفٌ عَلَى قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ وَقَوْلُهُ وَتَوْلَدُ لِمِثْلِهِ كَحَالٍ مِنْ قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ يَعْنِي لَا أَبَدًا أَنْ تَكُونَ مَعْرُوفَةَ النَّسَبِ حِينَ كَوْنُهَا مَوْلُودَةً لِمِثْلِهِ أَوْ أَنْ تَكُونَ أَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ حَتَّى تَعَدَّى الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ فَلَوْ قُدَّ الشَّرْطَانِ مَعًا بِأَنْ كَانَتْ مَجْهُولَةَ النَّسَبِ وَلَمْ تَكُنْ أَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ يَنْبُتُ نَسَبُهَا مِنْهُ فَمَا قِيلَ إِنَّ قَوْلَهُ أَوْ أَكْبَرُ سِتًّا مِنْهُ عَطَفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَتَوْلَدُ لِمِثْلِهِ فَتَوَهَّمُ سَاقِطٌ وَقِيلَ الْحُكْمُ فِي مَجْهُولِ النَّسَبِ كَذَلِكَ حَتَّى لَا تَحْمِلُ لَانَ الرُّجُوعَ عَنِ الْأَقْرَابِ بِالنَّسَبِ صَحِيحٌ قَبْلَ تَصْدِيقِ الْمُفْرَدِ إِيَّاهُ وَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِمَوْجِبِ هَذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَأْكِدِهِ بِالْقَبُولِ۔

ترجمہ

اور کبھی حقیقت اور مجاز دونوں ایک ساتھ متعذر ہو جاتے ہیں جبکہ حکم متعین اور محال ہو۔ مطلب یہ ہے کہ کبھی کبھی معنی حقیقی اور مجازی دونوں ایک ساتھ متعذر ہو جاتے ہیں جبکہ حکم متعین اور محال ہو پس بدیہہ اس وقت کلام لغو ہو جائے گا۔ جیسے کہنے والے کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو بندہ بنی

(یہ میری بیٹی ہے) کہے۔ حالانکہ وہ عورت مشہور نسب والی ہے اور اس (قائس) جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا ہو سکتی ہو۔ یا عورت مرد سے عمر میں بڑی ہو جاتی کہ اس کے قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیونکہ جب عورت کا نسب معروف و مشہور ہو تو اس کا اس مرد کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ بیوی عمر میں شوہر سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اور ایسے ہی جب بیوی شوہر سے عمر میں بڑی ہو تو محال ہے کہ یہ عورت اس کی کبھی بیٹی ہو سکے پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور بہر حال منتہی مجازی کا متعذر ہونا پس اس لیے کہ اگر قول مذکور (ہندہ بنتی) مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا لیکن یہ باطل ہے۔ کیونکہ طلاق سابق میں نکاح کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے۔ اور بنتی (بیٹی) ہونا نکاح کے دائمی حرام ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس جب ہندہ بنتی انت طالق سے مجاز ہی نہ ہو تو اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی۔ یہ کلام لغو قرار دیا جائے گا لیکن فقہاء نے کہا ہے کہ اگر شوہر اس پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق پیدا کر دیگا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت ہوئی ہے بلکہ اصرار کر نیکی وجہ سے شوہر ظالم بن گیا اس کے حق میں جماع سے روکنے کی وجہ سے پس تفریق واجب ہے جیسے محبوب (جس کا عضو تناسل کٹ گیا ہو) اور عین (نامرد) میں۔ پس ماتن کا قول "اد اکبر سنامنہ" معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس کا قول "وتولد لثلثہ منہ" معروفۃ النسب سے حال واقع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عورت کا معروفۃ النسب ہونا ضروری ہے جبکہ اس جیسی عورت شوہر سے پیدا ہو سکتی ہو اور بیوی کی عمر کم ہو۔ یا پھر بیوی عمر میں شوہر سے بڑی ہو تاکہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ نہ پائی گئیں مثلاً عورت مجہولۃ النسب ہو اور عمر میں بڑی بھی نہ ہو تو بیوی کا نسب شوہر کے ساتھ ثابت ہو جائے گا۔ پس وہ جو کہا گیا ہے کہ مصنف کا قول "اد اکبر سنامنہ" کا عطف اس کے قول "وتولد لثلثہ" پر ہے محض تو ہم نے اور بعض نے کہا ہے کہ مجہولۃ النسب عورت میں بھی یہی حکم ہے حتیٰ کہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اس لئے اقرار بالنسب سے رجوع مقررۃ کی تصدیق سے پہلے درست ہے اور اس لفظ کے مقتضی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے جب تک وہ قبول کو مؤکد نہ کر دے۔

تشریح

ماتن یعنی صاحب منار نے کہا کبھی کبھی حقیقت و مجاز دونوں بیک وقت محال ہوتے ہیں تو دونوں معانی پر عمل کرنا متعذر ہو جاتا ہے اور کلام ایسے وقت میں لغو قرار دیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع افادۃ معانی کیلئے ہے جب وہ کوئی معنی ہی نہ دے گا تو لغو ہو جائے گا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حقیقت و مجاز جب دونوں کے حکم متعذر ہوں تو چونکہ ان پر عمل کرنا دشوار ہوگا اس لئے کلام لغو قرار دیا جائے گا۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنی بیوی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہندہ بنتی" (یہ میری لڑکی ہے) جب کہ اس عورت کا نسب شوہر کے علاوہ دوسرے سے مشہور ہے اگرچہ بیوی عمر میں اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا ہو سکتی ہے مثلاً مرد کی عمر ۲۵ برس اور عورت کی عمر ۱۵ برس کی ہو۔ دوسری صورت یہ بھی ہے کہ اس جیسے مرد سے اسی جیسی عورت پیدا نہ ہو سکتی ہو مثلاً مرد کی عمر ۲۰ برس اور عورت کی عمر ۲۵ برس کی ہو تو ان دونوں ہی صورتوں میں اس کلام سے عورت حرام نہ ہوگی۔

وجہ :- اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب دوسرے مرد سے مشہور ہے تو اس عورت کا قائل کی لڑکی ہونا محال اور ناممکن ہے۔

شارح نور الانوار کی تحقیق :- ہذا بنتی کے ظاہری معنی متعذر ہیں کیونکہ اول تو عورت کا نسب دوسرے سے مشہور ہے۔ پھر عورت عمر میں اس سے بڑی بھی ہے لہذا اس کلام کے حقیقی معنی پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اور جہاں تک ہذا بنتی کے معنی مجازی سے متعلق ہے تو اس قول کے مجازی معنی ہیں ہذا بنتی۔ یعنی ہذا طالق اس لئے کہ ہذا بنتی مستلزم ہے انت طالق کو کیوں کہ ہذا بنتی لڑکی ہونی کی وجہ سے حرمت پر دال ہے اور ہذا طالق بھی حرمت نکاح ثابت ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ بنت ہمیشہ کیلئے باپ پر حرام ہے اور مطلقہ بعد طلاق کے حرام ہوتی ہے۔

لہذا ہذا بنتی سے اگر کہنے والا حرمت ثابت کرنا چاہے تو حرمت طلاق ثابت کر سکتا ہے یہی اس کی قیاس میں ہے کہ وہ منکوحہ کو طلاق دیکر اپنے اوپر حرام کرے۔ لہذا ہذا بنتی کو اگر مجاز پر محمول کیا جائے گا تو انت طالق کے معنی پر محمول کیا جائیگا مگر مشکل یہ ہے کہ اس جگہ مجاز بھی متعذر ہے۔ اسوجہ سے کہ بیٹی ہونا اور طلاق والی ہونا دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ وقوع طلاق کا تقاضہ کہ پہلے نکاح صحیح ہو، اور بیٹی ہونیکا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہے۔ لہذا دونوں کے درمیان منافات پائی گئی۔ اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہو۔ ان کے درمیان مجاز جائز اور نہ استعارہ کی گنجائش۔ اس لئے ہذا بنتی اور ہذا طالق کے درمیان مجاز جاری نہ ہوگا۔ اور ہذا بنتی کہہ کر مجازاً ہذا طالق مراد لینا جائز نہ ہوگا اور کلام کو لغو قرار دیدیا جائے گا۔

فقہاء کی رائے :- اس بارے میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ہذا بنتی کا کہنے والا اگر اپنے اس قول پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان جدائی کر دیگا کیونکہ اصرار کر نیکی وجہ سے شوہر نے ظلم کیا اس لئے کہ جب وہ بیوی کو ہذا بنتی کہنے پر مہر ہوگا تو حقوق زوجیت ادا نہ کر سکے گا اور نتیجہ بیوی مطلقہ بن کر رہ جائیگی کیونکہ ایک طرف بنتی کہنے کی وجہ سے شوہر اس سے جماع نہیں کرتا دوسری جانب یہ عورت اپنا دوسرا نکاح بھی نہیں کر سکتی۔ اس لئے اس کو مطلقہ نہیں کہا جاسکتا اس لئے یہ عورت کا لعلقہ ہوگئی۔

اور عورت (بیوی) کو معلق رکھنے والا شوہر ظالم ہے اور عورت مظلومہ ہے اور مظلومہ سے ظلم کو دور کرنا وقت کے قاضی کا فریضہ ہے اس لئے رفع ظلم دستم کے نام پر قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا۔
شرعاً رفع ظلم کی ایک مثال :- حکما فی الحب والعتا جیسے مقطوع الذکر اور عین میں رفع ظلم کیلئے قاضی تفریق کر دیتا ہے۔ اسی طرح ہذا بنتی پر اصرار کر نیوالے شوہر کا حال ہے کہ وہ میان بیوی میں تفریق کر دیگا۔ مقطوع الذکر اور عین کے احکام میں فرق :- وہ شوہر جس کا عضو تناسل جڑ سے کٹا ہوا ہو اور کسی قسم کے استفادہ کے قابل ہی نہ ہو کیونکہ وہ موجود ہی نہیں۔ عورت اگر اس سے جدائی کی درخواست قاضی کو

دیگی تو قاضی تحقیق حال کے بعد فوراً تفریق کر دیگا کیونکہ مہلت دینے کی اس میں گنجائش ہی نہیں۔
المبتدئ وہ شوہر جس کا عضو تناسل موجود ہو مگر کسی مرض کی وجہ سے یا پیدائشی طور پر اس میں استدادگی نہ ہوتی
ہو اور وہ جماع کے قابل نہ ہو تو قاضی اس کو علاج معالجہ کی درخواست پر مہلت دے سکتا ہے جس کی مدت
کم از کم ایک برس فقہاء نے لکھی ہے۔ اگر اس مدت میں عینین نے صحبت کر لی تو فقہاء ورنہ عینین سے طلاق لے لی جائے
گی اور طلاق نہ دینے کی صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کرادے گا۔

فقہاء و اکابر سنائے متقدمین پس ماتن کا قول در راں حالیکہ بیوی اس سے عمر میں بڑی ہو۔ اس جملے کا تعلق
اس کے قول "معروفة النسب سے ہے۔ یعنی نحوی ترکیب کے لحاظ سے یہ جملہ معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس
کا قول تولد المثلہ حال واقع ہے اس کے قول معروفۃ النسب سے۔ یعنی شارح نے ماتن کی عبارت کی نحوی تحقیق
فرمائی ہے۔ فرمایا اس کے قول اکبر شامہ (عورت شوہر سے عمر میں بڑی ہو) اس قول کا عطف ماقبل کی عبارت
معروفة النسب پر کیا گیا ہے اور قول تولد المثلہ معروفۃ النسب کا حال واقع ہے۔ اس ترکیب نحوی کے بعد عبارت کا ترجمہ
و مطلب یہ ہوگا۔ شوہر نے جس عورت کو نذم بنتی کہا ہے اس کا نسب دوسرے سے مشہور ہو۔ یعنی کسی دوسرے
کی لڑکی ہونا نسب کو معلوم ہو اور اس عمر کی عورت اس جیسے شوہر سے پیدا ہو سکتی ہو۔ یعنی عورت کی عمر کم
ہو اور شوہر کی عمر زائد ہو۔ یا یہ صورت ہو کہ شوہر کی عمر کم اور عورت کی عمر اس سے زائد ہو۔

مذکورہ ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اول صورت میں عورت
کے نسب کے مشہور ہونے کی بناء پر، اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد اور شوہر کی عمر کے اس سے کم
ہونے کی وجہ سے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی صورت ایسی ہو کہ یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں مثلاً
عورت کا نسب معروف نہ ہو اور عورت کی عمر شوہر سے کم ہو زائد نہ ہو تو نذم بنتی کہنے کی بناء پر اس عورت
کا نسب اس مرد سے ثابت مان لیا جائیگا۔ چنانچہ قاضی دونوں میں تفریق کرادے گا۔

دوسرا احتمال :- شارح نے کہا بعض کا قول ہے کہ ماتن کا قول "اکبر شامہ" ماتن کے قول و تولد
المثلہ پر عطف ہے۔ اس کا اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا شوہر کی بیٹی
ہونا محال ہے اگرچہ عورت شوہر سے عمر میں چھوٹی ہی کیوں نہ ہو۔ گویا حاصل یہ ہے کہ معروفۃ النسب کی قید
کے بعد اکبر شامہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ عورت خواہ عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی ہر حال میں ایک ہی قسم ہے۔

ثُمَّ شَوَّطَ الْمُصَلِّينَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ قَرَأَتِ ابْنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَانِ وَ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ وَ هِيَ
خَمْسَةٌ عَلَّامًا نَعْمَةً فَقَالَ وَ الْحَقِيقَةُ تَمُوتُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَالْعَادَةِ بِالصَّلَاةِ وَ الْحَجِّ
فَإِنَّ الصَّلَاةَ فِي اللُّغَةِ الدَّعَاءُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْكُمْ
وَقَوْلُهُمْ وَإِذَا كَانَ صَابِئًا فَلْيَصِلْ أَيْ لِيَصِلْ عَرَّثُمْ فَقُلْتُ أَلَيْسَ الْأَمْرُ كَانَ الْمَعْلُومَةَ

وَالْعِبَادَةُ الْمَعْمُودَةُ وَهَجْرُ مَعْنَاهُ الْاَوَّلُ فَإِنْ قَالَ أَحَدٌ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أُصَلِّيَ تَجِبَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ لَا الدَّعَاءُ وَكَذَلِكَ الْحُجَّةُ لُغَةً الْقَصْدُ مطلقاً شَمَّ نَقَلَ فِي الشَّرْحِ إِلَى الْمُنَاسِكَاتِ الْمَعْمُودَةُ فِي مَكَّةَ فَلَوْ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أُحُجَّ تَجِبَ عَلَيْهِ الْعِبَادَةُ الْمَعْمُودَةُ وَفِي حُكْمِهَا سَائِرُ الْأَلْفَاظِ الْمُنْقُولَةِ بِشَرْعٍ أَوْ عُرْفًا عَامًّا وَخَاصًّا وَكَذَلِكَ أَقُولُ لَا يَضَعُ قَدَمًا فِي دَارِ فَلَانٍ عَلَى مَا مَرَّ.

ترجمہ

پھر مصنف نے اس کے بعد ان قرائن کا ذکر شروع فرمایا جہاں مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت ترک کر دی جاتی ہے۔ لہٰذا فرمایا: اور حقیقت کبھی ترک کر دی جاتی ہے (۱) عادت کی دلالت کیوجہ سے جیسے صلوٰۃ اور حج کی نذر ماننا۔ اس لئے کہ صلوٰۃ کے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول یا اے اہل زمین امنوا صلوا علیہ دے ایمان والو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر دعا کرو (یعنی درود بھیجو) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "وَاذَا كَانَ صَائِغًا فَلْيَصِلْ" میں صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں پھر اس لفظ کو اگر کان مخصوصہ اور متعینہ عبادت کی طرف نقل کر لیا گیا اور معنی اول ترک کر دیئے گئے پس اگر کوئی شخص نذر مانے اور کہے "بَشِّرْ عَنِّي أَنْ أُصَلِّيَ" تو اس پر نماز واجب ہوگی دعا واجب نہ ہوگی۔ ایسے ہی لفظ "حج" لغت میں قصد اور ارادہ کے ہیں مطلقاً۔ پھر اس کو شریعت میں نقل کیا گیا مسکلمہ میں متعینہ مناسک اور کسی طرف۔ اس لئے اگر کسی شخص نے نذر کی اور کہا کہ "بَشِّرْ عَلَيَّ أَنْ أُحُجَّ" تو اس پر حج کی متعین عبادت واجب ہوگی۔ اسی حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو شرعاً یا عرفاً نقل کئے گئے ہیں خواہ خاص ہوں یا معنی عام ہوں۔ اسی طرح اس کا قول لَا يَضَعُ قَدَمًا فِي دَارِ فَلَانٍ میں جیسا کہ گذر چکا ہے۔

تشریح

جن وجوہ و اسباب کی بنا پر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یہاں سے ما تین نے ان اسباب کا ذکر فرمایا ہے۔ مصنف نے وہ پانچ اسباب و قرائن ذکر فرمایا ہے جہاں حقیقت کو جھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔

وہ پانچ مقامات یہ ہیں: عادت کی دلالت - فی نفع لفظ کی دلالت - سیاق کلام کی دلالت - منکلم کے حال کی دلالت - محفل کلام کی دلالت -

تفصیلات :- والحقیقة تترك الخ۔ حقیقت کبھی عادت کہ دلالت کیوجہ سے ترک کر دی جاتی ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ عادت کی دلالت کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کی دلالت کیوجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں اور مجازی معنی پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع اس لئے ہوئی تھی کہ مخاطب کو سمجھایا جاسکے۔ پس جب کلام عرف اور عادت میں کسی چیز کے لئے استعمال کیا جائے اور لغوی معنی سے اس کو منتقل کر لیا گیا ہو تو اس عادت اور عرف کی دلالت کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے لغوی اور حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں مگر یہ اس وقت ہے جب لفظ کے حقیقی معنی مستعمل نہ ہوں۔ پس اگر لفظ کے معنی حقیقی مستعمل ہوں تو امام صاحب کے نزدیک لفظ کے معنی حقیقی مستعمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور مجازی معنی جو متعارف ہوں ان پر عمل کرنا افضل نہیں ہے۔

مثلاً کسی نے صلوٰۃ اور حج کی نذرمانی تو اس سے صلوٰۃ مخصوصہ قرائت، قیام، رکوع، سجود وغیرہ۔ اور حج سے شعائر معلوم کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ اس وجہ سے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنی صرف دعا کے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً۔ اور حدیث میں وارد ہے کہ اذا کان صائماً فلیصل۔ دونوں جگہ صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ معینی نماز کی جانب نقل کر لیا اور صلوٰۃ کے معنی دعا کے ترک کر دیئے گئے۔ اب جب لفظ صلوٰۃ بولا جاتا ہے تو اس سے ارکان مخصوصہ معینی مجازی معنی ہی مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے نذرمانی کہ بشر علی ان اقبل تو اس پر نماز پڑھنا واجب ہوگا۔ جب نذر پوری ہوگی دعا کی تو نذر پوری نہ ہوگی۔ اسی طرح حج کے معنی لغت میں ارادہ کرنا، قصد کرنا ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے ارکان مخصوصہ اور مخصوص عبادت کی طرف اس لفظ کو نقل کر لیا جو ارکان مکہ مکرمہ اور مخصوص مقامات پر ادا کئے جاتے ہیں اب جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو ہر مسلمان کا ذہن انھیں معنی مجازی کی جانب منتقل ہوتا ہے لغوی معنی کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ لہذا اگر کسی نے نذرمانی کہ بشر علی ان ارجح خدا کے لئے مجھ پر حج واجب ہے تو اس سے اصطلاحی حج ہی مراد لیا جائے گا، لغوی معنی قصد کرنے کے مراد نہیں لئے جائیں گے۔

دفعی حکمہما کا سرالفاظ المنقولۃ الیہ۔ فاضل شارح نے فرمایا جس طرح صلوٰۃ اور حج کا حکم آپ نے سنا ہی حکم تمام ان الفاظ کا ہے جن کے معنی لغت میں دوسرے اور شرعاً دوسرے ہیں۔ یا عرب عام یا عرب خاص میں ان کے معانی ہیں۔ وہی معنی مراد لئے جائیں گے اور حقیقت لغویہ کو ترک کر دیا جائیگا۔

سیر شارح علیہ الرحمہ نے ماضی کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا۔ سابق میں وَاللّٰهُ لَا يَضَعُ قَدَمِي فِي دَارِ فَلَانٍ میں بھی عرب عام کی دلالت کی وجہ سے وضع قدم کے حقیقی معنی ننگے پیروں داخل ہونے کو ترک کر کے مطلق دخول کے معنی لئے گئے ہیں۔ اور وضع قدم کے معنی مطلق دخول کے مجازی معنی ہیں۔

وَبَدَلًا لِّلَّالْفِظِ فِي نَفْسِهِ اَيُّ بِاَعْتَبَارِ مَا خِذَ اِسْتِقَابًا وَمَادَّةَ حُرُوفِهِ لَا بِاَعْتِبَارِ اِطْلَاقِهِ
بَاَنَّ كَانَ الْفِظَ مِثْلًا مُّوَضَّحًا لِمَعْنٰی فِيْهِ قُوَّةٌ فَيَخْرُجُ مَا وَجِدَ فِيْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی نَاقِصًا
اَوْ لِمَعْنٰی فِيْهِ نَقْصًا وَضَعْتُ فَيَخْرُجُ مَا وَجِدَ فِيْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی سَرًّا اَوْ لِمَعْنٰی هٰذَا مُشْكَا
مَعْتَبَرًا عَنْ صَاحِبِ التَّوْحِيْدِ بِكَوْنِ بَعْضِ الْاَفْرَادِ فِيْهِ زَائِدًا اَوْ نَاقِصًا۔

ترجمہ

اور فی نفسہ لفظ کی دلالت کی وجہ سے (حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں) مطلب یہ ہے کہ لفظ کے ماخذ اور اس کے حروف مادی کے اعتبار سے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں نہ کہ اطلاق لفظ کی وجہ سے مثلاً ایک لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں قوت و شدت پائی جاتی ہے پس دمعنی خارج ہو جائیں گے جن میں اس سے نقص پایا جاتا ہو یا ضعف پایا جاتا ہو پس جس لفظ میں معنی زیادہ ہوں گے وہ بھی خارج

تشریح

ہو جائیگا ایسے لفظ کو مشکک کہا جاتا ہے اور اس کی تعبیر صاحب توضیح نے اس طرح پر کی ہے کہ لمہوں بعض افراد زائد یا ناقص۔
 فی نفسہ لفظ کی دلالت کیونکہ جس سے اس لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ فی نفسہ کا مطلب یہ
 ہے کہ کلام کے سیاق و سباق و عادت کی طرقت نظر کے بغیر لفظ کے اصل مادہ جس سے اس لفظ کو مشتق
 کیا گیا ہے اس کی بنا پر اس کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ لحم ہے۔ اس کے مادہ
 میں شدت و قوت داخل ہے پس جب لفظ میں یہ قوت نہ پائی جاتی ہو یا ناقص پائی جاتی ہو اس پر یہ لفظ دلالت
 نہیں کریگا۔ چنانچہ مچھلی کے گوشت پر لحم کا حکم عائد نہ کیا جائے گا گو مچھلی کے گوشت پر لحم کے معنی ضعف کے ساتھ
 یا ناقص پائے جاتے ہیں۔ ایسے لفظ کو ان کی اصطلاح میں مشکک بھی کہا جاتا ہے۔
 مشکک: منقطع کی اصطلاح میں وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر شدت و ضعف، اول آخر، اولی و ادنیٰ وغیرہ کے
 فرق کے ساتھ دلالت کرے یا صادق آئے۔

فَالْأَوَّلُ كَمَا إِذَا حَلَفْتَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا وَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَاءِ وَقَوْلُهُ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ
 لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ فَإِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَاءَ إِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْإِتْخَامِ وَهُوَ الشَّدَّةُ
 وَلَا يَشُدُّ إِلَّا بَدَنَ الدَّمِ وَالسَّمَاءُ لَا دَمَ فِيهَا لِأَنَّ الدَّمَ مَوْجِي لَا يَسْكُنُ الْمَاءُ وَلَا يَعِيشُ فِيهِ
 فَلَا يَتَنَاوَلُ هَذَا الْحَلْفُ لَحْمَ السَّمَاءِ وَإِنْ كَانَ أَطْلُقَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
 لِيَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيفًا وَبِهِ تَمَسَّكَ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ أَمَّا يَمْنَعُ بَأْسَ كُلِّ لَحْمٍ السَّمَاءِ وَنَحْنُ نَقُولُ
 لَا يَمْنَعُ بِهِ لِأَجْلِ مَا خِذَ اللَّفْظُ وَإِلَّا بَالِغًا لَا يَمْنَعُ فِي الْعَرَبِ بَأْتِغَ اللَّحْمِ وَلَفْظُ مَمْلُوكٍ
 فِي قَوْلِهِ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ لِأَنَّهُ مَا كَانَ مَمْلُوكًا كَمَا كَانَ مِنْ جَمِيعِ الْأَوْجَادِ
 بَدَنًا وَهَؤُلَاءِ فَيَتَنَاوَلُ الْمَذْبُوحَ وَأُمُّ الْوَلَدِ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ لِأَنَّهُ مَمْلُوكٌ رَقَبَةً
 حُرٌّ بَدَنًا فَكَانَ نَاقِضًا فِي مَعْنَى الْمَمْلُوكِ كَيْفِيَّةً۔

ترجمہ

پس اول صورت کی مثال جیسے کسی نے قسم کھائی "لا یاکل لحمًا" پس یہ قسم مچھلی کو شامل نہ ہوگی۔
 اور اس کا قول "کُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ" میں مکاتیب شامل نہ ہوگا کیونکہ لفظ لحم مچھلی کو شامل نہیں ہوگا۔
 کیونکہ لحم مشتق ہے الخام سے جس کے معنی شدت کے ہیں اور شدت بغیر خون کے نہیں ہوتی اور مچھلی میں خون ہی
 نہیں ہوتا کیونکہ خون والا جانور پانی میں سکونت اختیار نہیں کرتا اور نہ اس میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔ لہذا
 یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن مجید میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا استعمال کیا گیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ
 کافران کہے "لَا تَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيفًا" اور اسی سے امام مالک رحمہ اللہ استدلال کیا ہے کہ قسم کھانے والا مچھلی کا گوشت کھانے
 سے حائل ہو جائے گا۔ اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اس کے کھانے سے حائل نہ ہوگا لفظ کے ماخذ کو پیش نظر

رکتے ہوئے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عرف میں مچھلی کے فروخت کرنے والے کو بائع اللحم نہیں کہتے اور مکمل ملکیت لی حرم نہیں لفظ ملکیت مکاتب کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتب بڑا اور رقبہ دونوں اعتبار سے پورے طور پر ملکیت میں داخل نہیں ہے لہذا مکمل ملکیت کے تحت مدبر اور ام ولد شامل ہو جاتیں گے اور مکاتب شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب رقبہ کے لحاظ سے ملکیت ہے مگر بیکے لحاظ سے وہ آزاد ہے لہذا وہ ملکیت میں ناقص ہے۔

تشریح

فالا اول الہ لفظ کی فی نفسہ دلالت کی دو صورتیں ہیں۔ اول لفظ ایسے معنی کیلئے اصل وضع میں بنایا گیا ہو جس میں قوت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ دوسری قسم لفظ کی فی نفسہ دلالت کے یہ معنی ہیں کہ لفظ اصل وضع میں ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جس میں فی نفسہ ضعف ہو یا پھر نقصان اور کمی ہو۔ اول کی مثال میں شارح نے لحم ذکر کیا ہے۔ یعنی ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت (لحم) نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ قسم کھانیوالے کی قسم کھاتے وقت کوئی نیت نہ ہو۔ اگر قسم کھاتے وقت اس نے مچھلی کے گوشت کی نیت بھی کر لی تھی تو اب وہ گوشت اور مچھلی دونوں کے کھانے سے حائل ہو جائیگا۔ اور اگر اس نے کوئی نیت کی تھی تو صرف گوشت کے کھانے پر حائل نہ ہوگا۔ مچھلی اس کی قسم سے خارج ہوگی۔ اگر کھائے گا تو حائل نہ ہوگا۔

دوسری مثال :- ایک آدمی نے قسم کھائی کہ میرے جتنے ملکوت میں تودہ آزاد ہیں ملکوت کے تحت مکاتب شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب کے اندر مالک کی ملکیت تام نہیں ہوتی۔ بدل کتابت ادا کر کے وہ غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مکاتب کو خرید و فروخت، لین دین کے وہی حقوق حاصل ہوتے ہیں جو ایک آزاد کو حاصل ہیں۔ جب ملکوت (غلام) کوئی تصرف کا حق نہیں ہے تو معلوم ہو کہ مکاتب میں ملکیت ناقص تھی اسی لئے وہ مکمل ملکوت کے تحت داخل نہ ہوگا۔ اس بارے میں امام مالک کا اختلاف :- مذکورہ قسم یعنی مکمل ملکیت کی قسم کھانے پر اگر اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو وہ حائل ہو جائے گا جیسا کہ قرآن کریم میں اس کا تذکرہ موجود ہے جس میں مچھلی کو لحم طریق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا لحم کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر بھی ہوتا ہے۔

و نحن نقول :- مگر ہم نے یعنی احناف کی جانب سے شارح علام نے جواب دیا۔ لفظ کے ماخذ اشتقاق کو پیش نظر رکھتے ہوئے لحم کا اطلاق مچھلی پر نہیں ہوتا کیونکہ لحم میں شدت ہے وہ خون سے پیدا ہوتا ہے جبکہ مچھلی خون سے پیدا نہیں ہوتی اور مچھلی میں نرمی اور ضعف پایا جاتا ہے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بائع لحم اور بائع سمک دو الگ الگ افراد ہوتے ہیں۔ بائع سمک کو بائع لحم نہیں کہا جاتا، نہ بائع لحم کو بائع سمک ہی کہا جاتا ہے۔

اعتراض :- اشکال کا حاصل یہ ہے کہ مکمل ملکیت لی فهو حر والی صورت میں مکاتب بھی ملکیت ہے اس کو کیوں خارج کر دیا گیا۔

جواب :- لا یلتزم اول المکاتب الہ شارح نے فرمایا مالک کا قول مکمل ملکیت لی الہ کے تحت مکاتب داخل

ہی نہ تھا تو اس کو خارج کر نیک سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ وہ مملوک کا مل تھا ہی نہیں کیونکہ اس کا ہاتھ آزاد تھا، اس کی گردن آزاد تھی۔ یعنی وہ خرید و فروخت کر سکتا تھا مالک اس کو فروخت نہ کر سکتا تھا لہذا وہ مہنی مکاتب میں وجہ آزاد ہوتا ہے اس لئے کل مملوک کے تحت وہ داخل نہ ہوگا۔

ہاں اس قول کے تحت مدبر اور ام ولد داخل رہیں گے۔ اور کل مملوک کی فہرست کے کہنے سے آقا پر یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ملکیت ام ولد اور مدبر میں آقا کی زندگی میں کامل ہوتی ہے۔

شرعی اصطلاح :- مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس سے اس کے قاتل نے کہہ دیا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ مدبر کا حکم شرعی یہ ہے کہ یہ مولیٰ کی زندگی میں غلام رہتا ہے مگر مولیٰ کے مر جانے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے۔ آقا کے مرنے کے بعد اس غلام کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔ نیز مدبر کو اس کا آقا اپنی زندگی میں آزاد کرنا چاہے تو آزاد کر سکتا ہے اور فروخت کرنا چاہے تو اس کو فروخت نہیں کر سکتا اس لئے کہ موت بہر حال ہر شخص کی یقینی ہے اس لئے اس کے مر جانے کے بعد مدبر کا آزاد ہو جانا بھی یقینی ہے۔ اس لئے مدبر کی بیع جائز نہیں۔

ام ولد وہ باندی ہے جس کے بطن سے اس کے مالک آقا کے نطفہ سے کوئی اولاد مذکر یا مؤنث پیدا ہوتی ہو۔ ام ولد کا شرعی حکم :- اس کو آقا اپنی زندگی میں آزاد کر سکتا ہے۔ آقا کے مر جانے کے بعد یہ باندی اس کے لڑکے کی ماں ہے اور لڑکا آزاد ہے اس لئے ماں اس کی ملکیت میں آتی ہے۔ آزاد ہو جاتی ہے۔

مکاتب :- وہ غلام کہلاتا ہے جس سے اس کے مولیٰ نے کہہ دیا ہو کہ اتنی رقم اد اکر دو تو تم آزاد ہو۔ مکاتب کا شرعی حکم :- یہ اجازت پا جانے کے بعد بدل کتابت اور اگر نہ کیلئے مکاتب سفر کر سکتا ہے، خرید و فروخت کر سکتا ہے، لین دین کر سکتا ہے، غلام خرید سکتا ہے۔ مگر جب تک بدل کتابت کی معمولی رقم اس کے ذمہ واجب الادا رہے گی یہ غلام ہی رہے گا آزاد نہ کہلائیگا۔ اگر بدل کتابت کے اد اکرنے سے مکاتب معذوری ظاہر کر دے تو اس کو فروخت بھی کیا جا سکتا ہے اور اس پر وراثت بھی جاری ہو سکتی ہے۔

وَالشَّاعِرُ مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ وَعَلَيْهِ الْحَلْفُ بِأَكْلِ الْفَالِكَةِ أَيْ عُلْسِ الْمَذْكَورِ مِنَ الْمَثَالِ
مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ الْفَالِكَةَ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْعَنْبَ لَا تِ الْفَالِكَةَ اسْمٌ لِمَا يَتَفَكَّهُ بِهِ وَيَتَلَذَّذُ
حَالِ كَوْنِهِ زَائِدًا أَعْلَى مَا يَغْنُمُ بِهِ قَوَامُ الْبَدَنِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ لِلنَّقْصَانِ وَالْعَنْبِ وَالرُّطَابِ وَ
الشَّرْقَانِ فِيهَا كَيْسٌ لَيْسَ فِي الْفَالِكَةِ فَهُوَ أَنْ يَكُونَ بِهِ قَوَامُ الْبَدَنِ وَتَكْتَفِي بِهِ كَفَى بَعْضُ
الْمُضْطَّاعِينَ الْغَدَاءَ فَلَا يَدْخُلُ فِي التَّقْصِينِ وَأَمَّا إِدْخَالُ الطَّرِيقِ فِي التَّسَارِقِ وَأَنْ كَيْسٌ
فِيهِ كَيْسٌ أَيْضًا مِنَ التَّسَارِقِ فَلَا تِلْكَ الْكُمَالُ وَالزِّيَادَةُ لَيْسَ بِمُعْتَزِلٍ لِمَعْنَى الْأَصْلِ بَلْ مُكْتَبِدٌ
لَهُ مِنْ قَبِيلٍ وَلَا لِيَّ النَّصِّ فَيَشْتَمِلُ أَتَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْلُ لَّهُمَا أَتَى لِلضَّرْبِ
وَالشَّتْمِ بِخِلَافِ زِيَادَةِ الْعَنْبِ فَاتَى مُعْتَزِلٌ لِمَعْنَى التَّفَكُّهِ وَمُضَوٌّ لَهُمَا وَعِنْدَهُمَا يَحْتَضُ بَدَلُ لِكِ

كُلُّهُ لَآئِهَآ مِنْ اَعْزَآلِ الْفَوَآكِهِ هَذَا اِذَا اَلَمْ يَكُنْ وَاَمَّا اِذَا اَلَمْ يَكُنْ ذَلِكْ يَحْتَمِلُ اِتْفَاقًا

ترجمہ

اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنفؒ نے اپنے لفظوں میں اس طرح ذکر کیا ہے۔ اور اس کے برعکس میوہ کھانگی قسم کھانا ہے۔ یہ مذکورہ دونوں صورتوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا۔

فلا یتناول العنب الخ۔ پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی اس لئے کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت و لذت مقصود ہوتی ہے اور یہ چیز اس اصل چیز سے زائد ہوتی ہے جس سے بدن کا خیر اور قوام تیار ہوتا ہے پس فاکہہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہیں اور عنب، رطب اور رمان میں کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں نہیں ہیں۔ اور کمال کا مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتا ہے اور بعض علاقوں میں تو بطور غذا صرف انھیں چیزوں پر اکتفا کیا جاتا ہے لہذا عنب ناقص میں داخل نہیں ہے اور ہر حال طرار یعنی جیب تراش کو سارق کے حکم میں داخل کرنا اگرچہ اس میں سارق کی بہ نسبت معنی زائد پائے جاتے ہیں تو اس وجہ سے ہے کہ یہ کہاں اور زیادتی اصل کے معنی کو تبدیل کرنے والی نہیں ہے بلکہ دلالت النص کے قبیل سے اس کے معنی مکمل کرنے والی ہے لہذا طرار سارق کے حکم میں اسی طرح شامل ہے جیسے لفظ آت اللہ تعالیٰ کے قول "ولا تغفل لہما آت" میں ضرب اور شتم کو بخلاف عنب والی زیادتی کے کیوں کہ عنب تفکد کے معنی کو بدلنے والا ہے اور تفکد کیلئے مضرب بھی ہے۔ اور صا جہنم کے نزدیک قسم کھانیوالا ان چیزوں کے کھانے سے حائث ہو جائیگا کیونکہ یہ نہایت عمدہ تفکد میں شمار ہوتے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ قسم کھانے والے نے کوئی نیت نہیں کی اور اگر اس کی نیت کر لی ہو تو بالاتفاق حائث ہو جائیگا۔

تشریح

دوسری صورت کی مثال کا بیان :- معنی اصل لغت میں اگر لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو کہ جس کے اندر ضعف و نقصان کے معنی پائے جاتے ہوں تو اس لفظ سے وہ معنی خارج ہو جائیں گے کہ جن کے اندر قوت اور کمال پایا جاتا ہو مثلاً کسی آدمی نے کہا "واللہ لا اکل الفاکہۃ" اللہ تعالیٰ کی قسم میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا، تو اس آدمی کی یہ قسم عنب (انگور) کو شامل نہ ہوگی۔ یعنی اگر حالف انگور کھائے گا تو حائث نہ ہوگا۔ یہی حکم انار اور کھجور کا بھی ہے۔ یعنی ان کے کھالینے سے حالف حائث نہ ہوگا۔ اس لئے لفظ فاکہہ اس کو کہتے ہیں جس کو بطور لذت کے کھایا جاتا ہے یعنی فاکہہ سے نہ پیٹ بھرا جاتا ہے اور نہ بطور خوراک کے اس کو کھایا جاتا ہے جس سے قوت حاصل ہو۔ لہذا فاکہہ ان چیزوں سے زائد چیز کا نام ہے جن کو غذا اور خوراک کے بطور کھایا جاتا ہے ظاہر ہے۔ اس لحاظ سے فاکہہ میں نقصان اور ضعف کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے فاکہہ سے انگور، کھجور، انار وغیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں قوت ہوتی ہے اور یہ بطور غذا کے کھائے جاتے ہیں۔ حاصل بحث یہ نکالنا کہ فی نفسہ لفظ کی دلالت کیوجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کرنے کی یہ دوسری مثال ہے۔ مان کا قول واما الطم اذ الخ۔ طرار یعنی گرہ کٹ کو کہتے ہیں۔ مان کی یہ عبارت درحقیقت ایک مقدر سوال کا جواب ہے

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ طرار سارق کے حکم میں داخل نہ ہو اور جو سزا سارق کی ہے وہ طرار پر عائد نہ کی جائے یعنی چور کی طرح گرہ کٹ کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں اس لئے سارق کے معنی ہیں مال محفوظ کا خاموشی سے چرائینا۔ اور طرار کے معنی ہیں جیتے جاگتے، چلتے پھرتے معمولی غفلت پر کسی کی جیب کتر دینا، یا جیب سے کچھ نکال لینا۔ تو سارق کے معنی کے مقابلے میں طرار میں مشی زائد پائے جاتے ہیں لہذا قوت وضعف کا فرق ہو گیا حالانکہ طرار اور سارق دونوں کا حکم ایک ہے یعنی پہلی مرتبہ چوری کرنے پر داسنے ہاتھ کاٹا جانا۔

سوال مذکور یا اعتراض مذکورہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طرار میں اگرچہ سارق کے مقابلہ میں معنی زائد پائے جاتے ہیں مگر یہ زیادتی یا کمال سرقہ کے معنی میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی البتہ مکمل اور تکمیل کے خیالی تو بن سکتی ہے مثلاً اس طرح پر جب خاموشی سے کسی کے محفوظ مال کے لئے لینے سے قطع ید واجب ہے تو بیداری کی حالت میں کسی کی جیب کاٹ دینے سے بدرجہ اولیٰ قطع ید واجب ہونا چاہئے لہذا جب طرار میں معنی کی زیادتی سارق کے مقابلہ میں کسی معنی یا جرم کا اضافہ نہیں کرتی۔

لہذا جب السارق والسارقة فاقطعو یدیمہا کے تحت چور کے ہاتھ کاٹے جاسکتے ہیں تو دلالت النص کے ذریعہ طرار میں سرقہ کا حکم جاری کیا جائیگا کیونکہ سرقہ میں جرم کم درجہ کا ہے تو یہی نص اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ طرار جس میں سرقہ کے مقابلے میں معنی زائد اور جرم بڑا پایا جاتا ہے بدرجہ اولیٰ ہاتھ کاٹا جانا چاہئے۔

اس فقہی مسئلہ کی ایک مثال :- والدین کے بارے میں حکم دیا گیا "ولا تقفل لہنما اُجبت ولا تنہما عما یرحمہما" اپنے والدین کو امانت کہو اور نہ ان کی ڈانٹ ڈیٹ کرو (معلوم ہوا والدین سے اظہار ناراضگی کرنا اور ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے ان کو کلمہ اُت کہنا جو اظہار ناراضگی کا ایک ادنیٰ لفظ ہے جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے تو ان کو زبرد کو ب کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔ گویا اُت کہنے کی ممانعت عبارتہ النص سے ثابت ہوئی جو ادنیٰ درجہ کا ایک لفظ ہے جس سے والدین کو تکلیف پہنچتی ہے تو مارنا پیٹنا جس میں اذیت زائد ہے دلالت النص سے ممنوع و حرام ہوئی تو مارنا پیٹنا کلمہ اُت کے معنی میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتے بلکہ اُس کیلئے مکمل اور تکمیل کے خیال سے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح اوپر دی گئی مثال سارق اور طرار کی سمجھنا چاہئے۔ طرار کو اگر سارق کی سزا دی جاتی ہے معنی ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو طرار میں سرقہ کے معنی میں اضافہ ہے اس لئے اس کا حکم دلالت النص سے ثابت کیا گیا ہے۔ اسی کے برخلاف انگور، کھجور اور انار ہیں ان کے معانی میں جو اضافہ یا زیادتی تفک کے معنی کے مقابلے میں پائی جاتی ہے وہ زیادتی تفک کی حقیقت کو تبدیل کر دیتی ہے کیونکہ تفک کھانے کے بعد بطور لذت کے سموڑی سی چیز کے کھانے کو کہتے ہیں جبکہ انار، کھجور اور غنیمت پیٹ بھرے کیلئے کھائے جاتے ہیں اور ان کے کھانے سے غذا کا حاصل کرنا مقصود ہوا کرتا ہے۔ اس لئے فاکہہ کا لفظ انگور، کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگا۔ اور فاکہہ نہ کھانے کی حلفت کرنے سے انگور اور کھجور و انار کا کھالینا قسم کو نہ توڑے گا نہ اس پر قسم کے توڑنے کا کفارہ واجب ہوگا۔

صاحبین کا اختلاف :- اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف ہے۔ چنانچہ شارح نے لکھا ہے کہ صاحبین

کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالے شخص نے اگر انگور وغیرہ کھالیا تو اپنی قسم میں حاث ہو جائیگا کیونکہ کھجور، انگور اور انار عمدہ قسم کے میوہ جات اور فاکہہ ہیں۔ اس لئے فاکہہ نہ کھانیکی قسم سے ان کا کھانیوالا اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا۔ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ انھوں نے امام صاحب اور صاحبین کے مذکورہ اختلاف کو زمان و مکان کے اختلاف پر محمول کیا ہے۔ یعنی یہ کہ امام صاحب کے زمانے میں ان کے علاقے میں انگور، کھجور اور انار بطور غذا کھائے جاتے تھے۔ اور صاحبین کے زمانے میں ان کو نفد کے بطور کھایا جاتا تھا۔ یا پھر یہ حکم ان علاقوں کیلئے دیا گیا ہے جہاں انکو بطور غذا کے کھایا جاتا ہے اور وہاں انکی پیداوار کافی مقدار میں ہوتی ہے۔ لیکن جہاں پیداوار نہ ہو یا بطور فاکہہ کے ہی کھائے جاتے ہوں وہاں ان کا شمار فواکہ میں کیا جائے گا۔

وَبَدَلًا لِّسَبَاقِ النِّظَمِ أَمَّا سَبَبُ سُوقِ الْكَلَامِ بِقَرِينَةٍ لَفْظِيَّةٍ اَلْحَقْتُ بِهِ سَوَادَ كَانَتْ سَابِقَةً
أَوْ مَتَأَخَّرَةً كَقَوْلِهِ طَلَّقَ اِمْرَأَتِي اِنْ كُنْتَ رَجُلًا حَتَّى لَا يَكُونَ تَوَكُّلاً فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ
التَّوَسُّعُ بِالطَّلَاقِ لَكِنْ تَوَكُّلاً ذَٰلِكَ بِقَرِينَةٍ قَوْلِهِ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ اِثْمًا يَلْزَمُ
عِنْدَ اِمْرَادِهِ اِظْهَارَ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِي قَرَنَ بِهِ فَيَكُونُ الْكَلَامُ لِلتَّوَسُّعِ مَتَأَخَّرًا وَمِثْلُهُ
قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ اَنَا اَعْتَدْتُ نَالَ لُغَاتِ السَّامِعِينَ نَا مَرَّ اَحْيَا مَشْرُكَتْ حَقِيقَةُ
الْمُشَبَّهَةِ وَحَقِيقَةُ قَوْلِهِ فَلْيُكْفَرْ بِقَرِينَةٍ قَوْلِهِ تَعَالَى اَعْتَدْتُ نَالَ لُغَاتِ السَّامِعِينَ نَا مَرَّ اَوْ مَحْمُولٌ عَلَى التَّوَسُّعِ

ترجمہ

اور کبھی سیاق کلام کی دلالت کیوجہ سے یعنی ایسے کلام کے لائیکے سبب جو ایسے لفظی قرینے کے ساتھ ہے جو اس کلام سے چلا ہوا ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے پہلے ہو یا بعد میں جیسے کوئی شخص کہے طَلَّقَ اِمْرَأَتِي اِنْ كُنْتَ رَجُلًا (اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے) چنانچہ اس قول سے توکیل بالطلاق ثابت نہ ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن یہ معنی ترک کر دیئے گئے ہیں۔ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا کے قرینہ کیوجہ سے۔ کیونکہ اس قسم کا کلام مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنے کے وقت بولا جاتا ہے کہ وہ اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام ملا ہوا ہے پس یہ کلام مجازاً تو بیخ کے لئے شمار ہوگا اور اسی کے مثل اللہ تعالیٰ کا قول فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ اَنَا اَعْتَدْتُ نَالَ لُغَاتِ السَّامِعِينَ نَا مَرَّ بھی ہے اس جگہ مشبہت کی حقیقت اور فلیکفر کی حقیقت ترک کر دی گئی ہے اَنَا اَعْتَدْتُ نَالَ لُغَاتِ السَّامِعِينَ نَا مَرَّ کے قرینہ کی وجہ سے اور اس کے قول کو تو بیخ پر محمول کیا گیا ہے۔

جہاں لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے ان میں سے یہ تیسرا مقام ہے۔ جہاں لفظ کی حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنی پر عمل کیا جاتا ہے وہ ہے دلالت سیاق کلام۔ کلام کے سیاق و سباق، موقع محل کی وجہ سے اس کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

تشریح

سیاق کلام :- ایسا کلام جس کے ساتھ قرینہ لفظوں میں مذکور ہو خواہ پہلے ذکر کیا گیا ہو یا کلام کے بعد میں اس قرینہ

کو ذکر کیا گیا ہو اور وہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہو کہ اس کلام کے حقیقی معنی مشکلم نے مراد نہیں لئے ہیں۔
مثال: بے طلق امرائی ان کنٹ رجلا (میری بیوی کو طلاق دیدے اگر تو مرد ہے) میں اصل کلام تو طلق امرائی ہے اور ان کنٹ رجلا اس کیلئے قرینہ لایا گیا ہے جس نے طلق امرائی کے حکم کو بدل دیا ہے۔ طلق امرائی میں تو صرف یہ حکم مذکور ہے کہ میری بیوی کو طلاق دیدے مگر ان کنٹ رجلا جو شرط کا جملہ بعد میں متصلاً مذکور ہے اس میں مخاطب کو تنبیہ و تہدید یاد ہو رہے ہے کہ اگر تو نے ایسا کام کیا تو انجام بد اپنا سوچ لینا۔
 حاصل یہ کہ ان کنٹ رجلا سیاق کلام ہے جس کی وجہ سے طلق امرائی کے حقیقی معنی تو کیل بالطلاق کے مترادف ہو گئے۔ اور کلام کو تنبیہ اور تہدید پر محمول کر لیا گیا۔

دوسری مثال: باری تعالیٰ کا قول ہے "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ نَارًا" (پس جو شخص چاہے پس وہ ایمان لے آئے اور جو چاہے تو پس وہ کفر کرے) کلام کے اس حصہ میں مخاطبین کو اجازت سمجھ میں آتی ہے اور یہ کہ ان کو باری تعالیٰ کی طرف سے دونوں باتوں کا اختیار ہے۔ اگر بندہ ایمان قبول کرے یا کفر کو اختیار کر لے باری تعالیٰ ناراض نہ ہوں گے مگر اس کے بعد کلام اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ نَارًا (ہم نے ظالمین (کافرین) کیلئے جہنم تیار کر رکھی ہے) بتا رہا ہے کہ باری تعالیٰ بندہ کے کفر پر راضی نہیں ہیں بلکہ ناراض ہیں۔ اور کفر کے اختیار کرنے والوں کیلئے باری تعالیٰ نے جہنم کی آگ تیار کر رکھی ہے۔ اس قرینہ کی وجہ سے اختیار کے معنی مترادف ہو گئے اور ایمان کا قبول کرنا باری تعالیٰ کی رضا مندی ہوگی اور کفر کے اختیار کرنے سے باری تعالیٰ ناراض ہوں گے اور کافرین کو جہنم میں داخل کریں گے۔ اب تک کفر کو اجازت کے بجائے تنبیہ اور توجیح پر محمول کیا جائے گا۔

وَبَدَلًا لِّمَا مَعْنَىٰ يَزُجُّعُ إِلَى الْمَشْكَلِ وَقَصْدًا لِّمَحْمَلٍ عَلَى الْأَخْصَصِ بِحَاثَرِ الْأَرْكَانِ كَانَ الْفِعْلُ وَالْأَعْلَى الْعُمُومُ بِحَقِيقَتِهِ كَمَا فِي عَيْنِ الْغُورِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَارَسَاتِ الْقَدْرِ إِذَا عُلْتُ وَاشْتَدَّتْ ثُمَّ سُمِّيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِي لَا لُبَّتْ فِيهَا وَلَا رَيْتُ بِاعْتِبَارِهَا فَوَرَأَى الْغَضَبُ كَمَا إِذَا أَمْرًا أَوْ خَوْفًا أَوْ خَوْفًا فَقَالَ لَهَا الزَّوْجُ إِنَّ خَوْجِبْتَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَمَكَثَتْ سَاعَةً حَتَّى سَلَكْنَ غَضَبُهَا ثُمَّ خَرَجَتْ لَا تَطْلُقُ فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ أَنْ تَطْلُقَ فِي كُلِّ مَا خَرَجَتْ وَلَكِنْ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِي حَدَّثَ فِي الْمَشْكَلِ وَقَدْ خَرَجَتْ يَدُ لُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هِيَ هَذِهِ الْخَرْجَةُ الْمَعْنِيَّةُ فَيَحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا عَيْنًا بِهَذِهِ الْقَرِيبَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَحَدٍ تَعَالِ تَعَدَّ مَعِي فَقَالَ إِنَّ تَعَدَّيْتُ نَعْبُدِي حُرٌّ فَإِنَّ حَقِيقَتَهُ أَنْ يَعْتَقَ عَبْدًا أَيْ بِمَا تَعَدَّى سَوَاءٌ كَانَ مَعَ الدَّاعِي أَوْ وَحْدًا فِي بَيْتِهِ وَلَكِنْ مَعْنَى التَّعَدُّيَةِ الَّتِي حَدَّثَتْ فِي الْمَشْكَلِ يَدُ لُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْغَدَاةُ الْمَدْعُو إِلَيْهَا كَوْنِهِ مَعَ الدَّاعِي فَيَحْمَلُ عَلَيْهِ فَقَطُّ حَتَّى لَوْ تَعَدَّى بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيْتِهِ لَا يَحْتَسِبُ وَلَا يَعْتَقُ عَبْدًا.

ترجمہ

اور کبھی ایسے معنی کے دلالت کرنے کے سبب جو منکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں یعنی اس کے منکلم اور قصد کی طرف راجع ہوتے ہیں تو ایسا کلام اخص پر مجازاً محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے یمن فور میں۔ لفظ فور دراصل "فارت القدر" سے بنایا گیا ہے۔ یہ جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب باہڑی خوب ابلنے لگے اور جوش آنے لگے پھر اس کے بعد اس لفظ فور سے جوش غضب کا لحاظ کر کے اس حالت کو کہا جانے لگا جس میں کوئی ٹھہراؤ اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے اس صورت میں کہ ایک عورت شوہر سے لڑ جھگڑ کر باہر نکلے گی تو شوہر نے اس سے کہا اِن خُرجت فانت طالق تو عورت تھوڑی دیر باہر نکلنے سے رک گئی حتیٰ کہ شوہر کا غضب ٹھنڈا ہو گیا پھر باہر نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی پس اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ جب بھی عورت گھر سے باہر نکلے تو طلاق واقع ہو جائے لیکن غضب کی کیفیت جو منکلم کے اندر عورت کے باہر نکلنے کی وقت پیدا ہو گئی تھی۔ یہ کیفیت دلالت کرتی ہے کہ شوہر کی مراد یہ متعینہ خروج ہے لہذا مجازاً اس قرینہ کی وجہ سے کلام کو متعینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اور اسی جیسا مرد کا کسی سے یہ کہنا بھی ہے کہ تعالٰی تعذّی مہی۔ پس اس نے جواب دیا اِن تعذیبت فعذی حُرّ۔ تو اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے جہاں کبھی بھی یہ شخص صبح کا کھانا کھائے۔ برابر ہے کہ بلا نیولے کے ساتھ یا تنہا اپنے گھر میں کھائے لیکن تعذیہ کے معنی جو منکلم میں اس وقت پیدا ہوئے دلالت کرتے ہیں کہ اس کی مراد وہ تعذیہ ہے جس کی طرف وہ بلایا گیا ہے درنحالیکہ تعذیہ داعی کے ساتھ ہو لہذا اس حالت کی وجہ سے کلام کو مجازاً اسی پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس نے صبح کا کھانا اپنے گھر میں کھایا تو حادث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

تشریح

کلام کے حقیقی معنی ترک کئے جانیکا یہ چوتھا مقام ہے جہاں حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنی مراد لئے جاتے ہیں اور وہ ایسی دلالت ہے جو خود منکلم کی جانب راجع ہوتی ہے یعنی منکلم کے قصد و ارادہ اور اس منکلم کے حال کو دیکھ کر لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر مخاطب کو یہ معلوم ہو جائے کہ منکلم کا ارادہ لفظ کی حقیقت کے ترک کر نیکا ہے تو کلام کی حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنی مراد لیا جائے گا مثلاً منکلم اپنے کلام کو اخص پر محمول کر نیکا ارادہ کر رہا ہے اگرچہ بطور حقیقت وہ لفظ عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی کامل حقیقت تو عموم ہے اور خصوص اس کی حقیقت قاصر ہے پس منکلم کے ارادہ اور حال کو دیکھ کر حقیقت کاملہ کو ترک کر دیا جاتا ہے اور حقیقت قاصرہ مراد لی جائے گی۔

اس مثال میں حقیقی معنی پورے طور پر متروک نہیں ہوتے چاہے وہ قاصرہ کے تحت ہوں مگر حقیقت ہیں۔ ماتن نے اس کی مثال یمن فور سے دی ہے۔ فور کے معنی جلدی اور عجلت کے ہیں۔ یعنی بلاتا خیر کسی کام کا ہونا۔ فور۔ فارت التور سے ماخوذ ہے۔ جب اس پر بھی ہوئی دیگ اچھی طرح پکنے لگے اور اس میں ابال آجائے ایسے موقع پر فار التور بولتے ہیں۔ پھر جو غصہ کے اندر بھی ایک قسم کا جوش پایا جاتا ہے اس لئے فار کو حالت غیظ و غضب کے ساتھ موسوم کر دیا گیا جس میں کسی قسم کی تاخیر نہ ہو۔ بجا لبت غیظ و غضب جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو بھی یمن فور کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا اطلاق غضب کی حالت پر ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک گھر کے اندر شوہر اور بیوی میں رد و پار

لڑائی ہوئی کہ دونوں ایک دوسرے پر بہت زیادہ غضبناک ہو گئے۔ ٹھیک اسی حالت میں بیوی اُس گھر سے نکل کر باہر جانے لگی تو اس حالت میں شوہر نے بیوی سے کہا "اِنْ خَرَجْتَ فَانْتَ طَالِقٌ" اگر تو گھر سے باہر نکلی تو تو طلاق والی ہے۔ عورت یہ سنتے ہی فوراً رک گئی باہر نہیں نکلی۔ اس کے بعد جب شوہر کا غیظ و غضب ٹھنڈا ہو گیا اور غصہ جاتا رہا تو عورت گھر سے باہر نکل کر چلی گئی تو ایسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

اس جگہ اِنْ خَرَجْتَ فَانْتَ طَالِقٌ کے حقیقی معنی عام ہیں جس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت پر طلاق واقع ہو خواہ وہ بحالت غصہ و ناراضگی نکلے یا غصہ ٹھنڈا ہو جائے کے بعد دوسرے اور تیسرے روز گھر سے باہر نکلے مگر غیظ و غضب کے معنی جو مذکورہ صورت میں شوہر کے اندر پیدا ہو گئے اور جس کی بناء پر اس نے عورت کو یہ جملہ کہا تھا وہ خاص حالت ہے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شوہر کی مراد یہی خاص متعین خروج تھا مطلق خروج و مراد نہیں تھی یعنی شوہر مطلقاً گھر سے باہر نکلنے سے بیوی کو منع نہیں کرنا چاہتا بلکہ صرف اسی حالت میں اور اسی وقت اس کو روکنے کیلئے اس نے یہ جملہ کہا تھا۔ یہی اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے۔ پس غضب کے قریبہ کی بناء پر اس کلام کی حقیقت کو ترک کر دیا گیا اور حقیقت قاصرہ یعنی خروج معین اُسی حالت اور اسی وقت کا خروج مراد ہے جب عورت غصہ کی حالت میں گھر سے باہر نکل کر جانے کا ارادہ کر رہی تھی۔

صاحب لُزُومِ الْاِثْرِ نے اسی سے ملتی جلتی ایک مثال اور تحریر فرمائی ہے۔ مثال ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا "تَعْدِ مَعِيَ" (آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ) تو اس نے جواب میں کہا "اِنْ تَعْدَيْتَ فَعِدِّي خَرِيْ" (اگر میں صبح کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) اس کلام کے حقیقی معنی ہیں۔ یہ شخص تنہا کھانا صبح کا کھائے یا بلانے والے کے ساتھ کھائے، گھر میں کھائے یا باہر کھائے ہر حال میں تعدی ہو گا اور اس کا غلام آزاد ہو جانا چاہئے گو معنی حقیقی کے اعتبار سے اس کلام میں عموم پایا جاتا ہے۔ اسی کو حقیقت کاملہ بھی کہتے ہیں۔ مگر تعدی کے جو معنی اس وقت مشکل کا حال دیکھ کر پیدا ہوئے وہ یہ ہیں کہ اس نے داعی کی دعوت کے جواب میں یہ جملہ کہا ہے مطلقاً نہیں کہا ہے گو یا خاص اس نے مراد لی ہے۔ تعدی عام مطلق اس کا مقصود نہیں ہے لہذا غلام کے آزاد ہونے کی تعلیق مشکل کے حال کو دیکھتے ہوئے مخصوص حالت پر موقوف ہوئی۔ اور وہ ہے داعی کی دعوت میں کھانا کھانے پر غلام کی آزادی کی تعلیق۔ یہی مخصوص حالت اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے۔ اسی قریبہ کی بناء پر اس کلام کی حقیقت کاملہ کو ترک کر دیا گیا اور اس کو مخصوص پر مبنی حقیقت قاصرہ پر معمول کیا گیا ہے۔ لہذا اگر اس نے داعی کے ساتھ اس وقت اس کھانے میں شرکت اور کھانا کھایا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس حالت کے بعد دوسرے وقت یا تنہا یا اس داعی کے ساتھ یا کسی کی ساتھ اس نے تعدی کی ان عام حالات میں اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَبَدَلًا لِّمَا مَلَكَ الْكَلَامَ وَهَكَذَا مِنْ حَبْلِ احْبَبْتُمْ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِي لِلزُّوْمِ الْكَذِبِ فَيَمْنُ هُوَ مَعْصُومٌ حَسْبُ
فَلَا بُدَّ اَنْ يَحْتَمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهِمَا اِنَّمَا الْاَحْمَالُ بِالْبَيْعَاتِ فَانْ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِي اَنْ لَا تَوَجَّهَ

اعْمَالُ الْجَوَارِحِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ كَذِبٌ لِأَنَّهُ أَعْتَزَ مَا يَتَعَمَّلُ مَتَا وَقْتُ لِحُلُولِ الدُّهُنِ عَنْ
النِّيَّةِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَحْتَمِلَ عَلَى الْمَجَازِ أَيْ ثَوَابُ الْأَعْمَالِ أَوْ حُكْمُ الْأَهَالِ بِالنِّيَّةِ فَإِنْ قِيلَ
الثَّوَابُ فَمَا هُوَ أَيْ لَا يُدْرَى عَلَى أَنَّ جَوَارِحَ الْأَهَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى النِّيَّةِ وَإِنْ قِيلَ الْحُكْمُ
فَهُوَ نَوَاحِي دُنْيَوِيٌّ كَالْبَهْصَةِ وَالْفَسَادِ وَآخِرُ دُنْيَوِيٍّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْآخِرُ دُنْيَوِيٌّ مُسْرَاغٌ
بِالْإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَتَزَادَ الدُّنْيَوِيُّ الْبَهْصَةَ أَمَّا عِنْدَنَا فَلَا نَكُنَّا نَلْزِمُ عَوْمُ
الْمَجَازِ وَأَمَّا عِنْدَنَا فَلَا نَكُنَّا نَلْزِمُ عَوْمُ الْمَشَارِكِ فَلَا يُدْرَى عَلَى أَنَّ جَوَارِحَ الْعَمَلِ مَوْقُوفَةٌ
عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُونُ النِّيَّةُ مُرْتَبِطَةً بِالْوُجُودِ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ
الْمَخْصُصَةِ فَالْمُتَخَصُّصُ فِيهَا الثَّوَابُ فَإِذَا اخْتَلَفَ عَنِ الثَّوَابِ بِدُونِ النِّيَّةِ فَأَتَى الْجَوَارِحَ الْبَهْصَةَ
الْوُجُودِيَّةَ بِأَنَّ الثَّوَابَ عَلَى فَوْتِ الْجَوَارِحِ.

ترجمہ

اور عمل کلام کی دلالت کے سبب اور اس کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے کہہ کر کذب
لازم آتا ہے ان لوگوں کے کلام میں جو معصوم ہیں لہذا ضروری ہے کہ اس کو مجاز پر محمول کیا جائے
جیسے نبی کریم کا فرمان "اعمال النیات" (عمل کا دار و مدار نیت پر ہے) کیونکہ اس حدیث کے معنی تو یہ ہیں کہ نیت
کے عمل بغیر نیت کے نہ پائے جاتیں لیکن یہ معنی کا ذب ہیں کیونکہ بہت سے کام ہمارے بغیر نیت کے بھی واقع ہوتے
ہیں۔ لہذا یہ حدیث نبوی مجازی معنی پر محمول ہوگی یعنی حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ ثواب اعمال یا حکم اعمال نیت پر موقوف
ہے۔ پس اگر یہاں ثواب کا لفظ مقدور ہو تو یہ اس بات کو نہیں بتاتا کہ اعمال کا جائز ہونا نیت پر موقوف ہے اور اگر
حکم مقدور ہو تو اس کی دوسریں ہیں دا، دنیاوی حکم۔ جیسے عمل کا صوت و فساد۔ ۲۵، اخروی حکم۔ ثواب عمل اور عمل
کا عذاب۔ لیکن ہمارے اور شوافع کے نزدیک اخروی حکم مراد ہے لہذا دنیوی حکم بھی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ بہر حال
امام شافعی کے نزدیک تو اس وجہ سے کہ عوم مجاز لازم آتا ہے اور یہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے اور بہر حال ہمارے
نزدیک تو عوم مشترک لازم آتا ہے جو ہمارے یہاں باطل ہے کیونکہ لفظ مشترک المعنی سے ایک ہی معنی مراد لئے
جاسکتے ہیں ایک وقت میں ایک ارادہ سے دو معنی مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں
کرتی کہ فعل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہذا وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے۔ اور بہر حال
دوسری تمام عبادات محض میں تو ان میں مقصود جو نہ کہ ثواب ہوتا ہے اور جب نیت کے بغیر عبادت ثواب سے خالی
ہوگی تو جواز عبادت بھی فوت ہو جائے گا اس طریقہ پر نہ کہ اس طریقہ پر کہ نص دلالت کرتی ہے جواز عمل کے فوت ہونے پر۔
عمل کلام کی دلالت اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی بنا پر لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔
کلام سے ترک حقیقت کا یہ پانچواں مقام ہے۔ یعنی کبھی کبھی عمل کلام کی دلالت کی وجہ سے کلام کی حقیقت
کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

تشریح

محل کلام :- وہ مقام جس میں کلام واقع ہوا ہو اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے۔

محل کلام کی دلالت :- وہ موقع محل اس کلام کی حقیقت کا متعلق نہیں ہے اور نہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ایسی پاک ہستی (یعنی جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ جو ذات کذب سے بری اور معصوم ہے اس لئے ایسے کلام کو کذب پر محمول کیا جائے گا اور اس کلام کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا۔ تاکہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔ مثال حدیث پاک ہے: **وَمَا لِأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ** (اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے) عمل خواہ دل کے ارادہ کا نام ہو یا وہ عمل جو بدن اعضا کے ذریعہ انجام دیا جاتا ہے۔ ہاتھ پیر، آنکھ، کان اور سر وغیرہ تمام کے تمام اعمال نیت پر موقوف ہیں گو نیت کے بغیر کوئی عمل نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ یہ بات واقع کے خلاف ہے کیونکہ انسان کے بہت سے کام بغیر نیت، بے ارادہ بھی صادر ہوتے ہیں گویا عمل موجود ہوتا ہے مگر وہاں نیت و ارادہ نہیں پایا جاتا اس لئے اگر مذکورہ روایت کو اس کی حقیقت پر محمول کیا جائے تو واقع کے خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی عمل بے ارادہ نہیں پایا جاتا اور واقع میں کتنے اعمال ایسے ہیں جہاں نیت و ارادہ ہی پایا نہیں جاتا اس لئے اگر صادق مصدوق جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے تو کذب لازم آتا ہے اس لئے محدثین نے اس روایت کو مجاز پر محمول کیا ہے اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ یہاں لفظ **وَمَا لِأَعْمَالِ** سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے معنی مراد حدیث یہ ہے کہ ثواب الاعمال بالنیات (عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے) دوسرے لوگوں نے لفظ حکم کو مفقود کر دیا ہے۔ اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ حکم الاعمال بالنیات (عمل کا حکم نیت پر موقوف ہے) جیسی نیت ویسا ہی اس کا حکم ہوگا۔

پہلی صورت میں حدیث پاک کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور عمل پر ثواب اُس وقت حاصل ہوگا جب نیت پائی جائیگی اور اگر عمل ہو اور نیت نہ پائی جائے تو ثواب نہ ملے گا مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ عمل جائز نہ ہو یا یہ کہ دنیا میں پایا ہی نہ جاتا ہو کیونکہ ترتیب ثواب علی العمل اور چیز ہے اور وجود عمل اور چیز ہے کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ نیت کے نہ پائے جائیگی وجہ سے عمل کر نیوالے شخص کو ثواب نہ ملے مگر عمل جائز ہو اور موجود ہو لیکن اگر لفظ ثواب محذوف مان لیا جائے تو حدیث پاک کا مطلب بھی درست ہو جائیگا اور آنحضور کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسری صورت حکم کے مفقود کرنے کی ہے معنی حکم الاعمال بالنیات (اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے)۔ حکم درحقیقت دو قسم کے ہیں۔ دنیا کا حکم جیسے کسی عمل کا نیک و بد ہونا، جائز و ناجائز ہونا، حرام، مکروہ ہونا، صحیح ہونا، فاسد ہونا۔ دوسری قسم آخرت کا حکم جیسے کسی عمل پر ثواب، جزا و خیر کا مرتب ہونا، یا سزا اور عذاب کا مرتب ہونا۔ **اختلافات** :- اس حدیث کے بارے میں اخات اور شوافع متفق ہیں کہ حدیث میں عمل سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ معنی عمل پر ثواب اور عذاب نیت پر موقوف ہے اور ثواب و عذاب دونوں کا تعلق آخرت مابعد الموت سے ہے تو پھر اس سے ثواب دینا، صحت، فساد، جائز و ناجائز وغیرہ احکام مراد نہ لیا جانا چاہئے۔ اس لئے اگر اس

سے دنیاوی حکم بھی مراد لیا جائیگا تو حکم عالم ہو جائیگا دنیا و آخرت کو اور یہ معنی عام اس کے مجازی معنی ہیں اور اسے عموم مجاز مراد لینا لازم آئے گا جبکہ خود امام شافعیؒ عموم مجاز کو جائز نہیں مانتے لہذا ان کے نزدیک آخرت کا حکم ہی مراد لیا جائے گا۔ احناف کے نزدیک دنیاوی حکم اسے مراد لینا جائز نہیں کہ اخروی حکم کے ساتھ دنیاوی حکم بھی اگر مراد لیا جائے تو عموم مشترک ہو جائیگا جبکہ احناف کے یہاں عموم مشترک ناجائز ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی اس جگہ اخروی حکم مراد ہے۔ دنیاوی حکم مراد نہیں ہے البتہ دلائل و اسباب شواہد و احناف کے باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

شواہد پر ایک اعتراض :- صاحب نورالانوار نے شواہد کی تاویل مذکورہ پر ایک اشکال نقل فرمایا ہے کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہونا چاہئے حالانکہ امام شافعیؒ وضو میں نیت کو فرض مانتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے وضو کر لیا اور ادائیگی صلوٰۃ کی نیت نہ کی تو وضو تو پایا گیا البتہ آخرت کا ثواب اس پر حاصل نہ ہوگا لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ وہ وضو جو بغیر نیت کے انجام دیا گیا ہو جائز نہ ہو یا صحیح نہ ہو بلکہ ممکن ہے وضو جائز اور درست ہو مگر اس پر ثواب حاصل نہ ہو تو ثابت ہوا کہ وضو کے لئے نیت فرض نہ رہی۔

جواب :- اگر عبادت مطلقہ یا عبادت محضہ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ اگر انکو بغیر نیت کے انجام دیا جائے وہ جائز نہیں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے ان عبادتوں کی صحت بھی، اور ان کا ثواب بھی یہ دونوں نیت پر موقوف ہیں اور حدیث کے معنی یہ مراد لئے جائیں گے کہ عمل کی صحت نیت پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف مان لیا جائے تو نیت کے نہ پائے جانے سے ان اعمال کے ثواب کو فوت ہونا چاہئے نہ کہ ان کا درست ہونا۔ خلاصہ یہ کہ نیت کے بغیر اگرچہ ثواب حاصل نہ ہو مگر عبادت کی فرضیت ذمہ سے ساقط ہو جانا چاہئے۔ اور واقع میں ایسا نہیں ہے۔ یعنی نیت کے بغیر عبادت صحیح نہیں ہوتی اور وہ فریضہ ذمہ میں واجب اور باقی رہتا ہے۔

جواب :- حدیث کا ترجمہ اور مطلب تو وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور بغیر نیت کے عمل کا ثواب آخرت پر مرتب نہیں ہوگا مگر ان کی صحت نیت پر موقوف نہیں ہے۔ البتہ عبادت مخصوصہ، صلوٰۃ صوم کا جہاں تک تعلق ہے تو ان کو اگر ان کا اصلی مقصد ثواب آخرت ہی ہوتا ہے اور جب نیت نہ پائے جانے کے باعث عبادت کا ثواب آخرت سے خالی ہو گیا تو ان عبادتوں کا مقصد اصلی فوت ہو گیا اور جب مقصد اصلی فوت ہو گیا تو عبادت کا فائدہ ہی کیا رہ گیا وہ بھی ختم ہوگئی۔ اس وجہ سے کہ جب کسی چیز کا اصلی مقصد فوت ہو جائے تو وہ چیز کا عدم شمار کی جاتی ہے تو عبادت محضہ میں نیت کے نہ پائے جانے سے ان کے جواز اور صحت کا فوت ہو جانا اسی تاویل پر ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان کے جائز ہونیکے قیوت پر حدیث دلالت کرتی ہے کیوں کہ اوپر حدیث کی تاویل گزر چکی ہے کہ ثواب اور حکم اعمال نیت پر موقوف ہیں، صحت عمل نیت پر موقوف نہیں ہے۔

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ كَأَنَّهُ ظَاهِرٌ لَا يَكُنْ عَلَى أَنَّ الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُوَحَّدُ مِنْ أُمَّتِهِا وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ حُكْمَهُ فِي الْأَخِرَةِ أَهْوَى الْمَأْثَرِ مَلْفُوحٌ وَامَّا فِي الدُّنْيَا فَعَرُومُهُ بَاقِي فِي حَقِّقِ الْعِبَادَةِ الْبَشَرِيَّةِ وَكَذَا فِي فُسَادِ الصُّلُوحِ بِالْأَصْحَلِ خَطَاةٌ وَفُسَادُ الصُّلُوحِ بِالْأَصْحَلِ خَطَاةٌ فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ لِلشَّافِعِيِّ فِي بَقَاءِ الصُّلُوحِ فَأَيُّمُ الْآنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلَى اسْتِقْرَافِ الْمُصَنِّفِ وَفِيهِ كَلَامٌ لَا يَخْفَى.

ترجمہ

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ میری امت سے خطا اور نسیان اٹھائے گئے ہیں۔ اس سچے کافا ہری مضمون اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خطا اور نسیان اس امت میں پائے نہ جائیں گے۔ دراصل ایک بیکذب اور باطل ہے پس اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور کہا جائیگا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی اس کا گناہ اٹھایا گیا ہے البتہ دنیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد کے سلسلے میں باقی ہے۔ اسی طرح خطاؤں کھالینے کی وجہ سے روزہ کے فاسد ہونے میں، اور خطاؤں بات کر لینے کی وجہ سے نماز کے فاسد ہونے میں۔ پس امام شافعیؒ کا استدلال درست نہیں ہے کہ خطاؤں کھالینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور خطاؤں بات کر لینے میں نماز فاسد نہیں ہوتی۔ پس اب پانچوں مقامات کا بیان مصنف کے تتبع و تلاش کے مطابق پورا ہو گیا مگر اس میں کلام کرنے کی گنجائش ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح

عمل کلام کی دلالت کی بنا پر کلام کی حقیقت کو ترک کئے جانے کی مثال ثانی، فرمایا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "رفع عن امتی الخطا والنسیان" میری امت سے خطا اور نسیان دونوں معاف کر دیئے گئے ہیں (یعنی جو کام خطا یا نسیاناً بندے سے صادر ہو جاتا ہے اس پر کوئی

اغروی مذاب مرتب نہ ہوگا۔

خطا :- میں آدمی کو اپنا فعل یاد ہوتا ہے مگر اس کام کے کرنا ارادہ نہیں ہو کرتا۔
نسیان :- آدمی کو فعل یاد نہیں ہوتا۔ اس فعل کو انجام دینے کا ارادہ ضرور پایا جاتا ہے۔
مثال خطا :- ایک آدمی روزہ سے تھا و ضرور کرنے لگا۔ اتفاق سے کلی کرنے وقت بے ارادہ کلی کا پانی حلق سے نیچے اتر گیا تو اس کو خطا کہا جائے گا۔

مثال نسیان :- ایک شخص روزہ سے ہے دوپہر کو سبک لگی حسب عادت اس نے کھانا کھا لیا۔ جب کھا کر فارغ ہو گیا تو اس کو یاد آ گیا کہ میں روزہ سے تھا۔ تو فعل کو اس نے ارادہ کیا ہے مگر روزہ اس کو یاد نہیں رہا تھا اسی کو نسیان کہا جاتا ہے۔

حدیث رفع عن امتی الخطا والنسیان کے معنی حقیقی متروک ہیں۔ اس وجہ سے کہ حدیث کے معنی حقیقی تو یہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت پر خطا اور نسیان موجود نہیں بلکہ میری امت سے انکو اٹھا دیا گیا ہے یعنی آپ کی امت

سے خطا اور نسیان کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں معنی بھول چوک امت محمدیہ سے ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے۔ جاہل عالم جھوٹے بڑے سبھی میں پائی جاتی ہیں اسلئے اگر حدیث مذکورہ اسی کی حقیقت پر محمول کی جائے تو اشکال لازم آئے گا یعنی یہ کہ حدیث پاک واقع کے مطابق نہیں ہے اس دشواری کو رفع کرنے کیلئے حدیث کو اس کے ظاہر معنی یعنی حقیقی سے مجاز کی جانب نقل کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ خطا و نسیان امت محمدیہ سے رفع کئے جانیکا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں ان پر باز پرس نہیں ہوگی یا یہ کہ ان پر کسی امتی کو عذاب نہ دیا جائے گا۔ اور جہاں تک اس دنیا فانی کا تعلق ہے تو اس دنیا کے اندر اس امت سے بھی دوسروں کی طرح خطا و نسیان کا صدور ہوگا اگر خطا و نسیان کا تعلق کسی حق عہد سے ہے معنی جھوٹے سے کسی کو کوئی نقصان پہنچا دیا گیا یا کسی کو بے ارادہ نقصان پہنچ گیا معنی چوک ہوگئی تو امور دنیا میں اس پر دار و گیر اور اس کی جزا و جہر حال دینی ہوگی گویا دنیاوی احکام میں ان کو مرفوع نہیں مانا گیا مثلاً قبل خطا پر قاتل کے اور پر دہت واجب ہوتی ہے اور بحالت صوم خطا نہ کھانی لینے سے روزہ ٹوٹ جائیگا اور اس کو دوبارہ اس روزہ کی قضا کرنی ہوگی

سوال :- جس طرح نسیان کی صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح خطا نہ کھالینے سے بھی روزہ فاسد نہ ہونا چاہئے؟
جواب :- نسیان کا مذر توی ہے، اس پر بندے کو مجرم نہیں قرار دیا جاتا اور خطا پر بندہ کا ارادہ شامل ہوتا ہے اس طرح اگر یہ احتیاط کرتا تو وضو کرتے وقت حلق سے نیچے پانی آترتا۔ اس فرق کی وجہ سے خطا کو نسیان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا روایت میں امت محمدیہ سے خطا و نسیان کے دفع کئے جانیکا محل دار آخرت ہے۔
امام شافعیؒ نے اسی قسم کا قیاس فرمایا انہوں نے نسیان پر خطا کو قیاس کر کے دونوں کا حکم یکساں کر دیا ہے۔ یہ غلط ہے مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کی روشنی میں امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست ہوگا کہ اگر کسی نے نماز کی حالت میں خطا و نسیان کر لی یا کوئی چیز خطا نہ کھانی لیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔
یہاں اگر مصنفؒ کے بیان کردہ وہ پانچوں مقامات بیان کر دیئے گئے کہ جہاں سے کلام کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

وَالصَّحَابَةُ إِلَى الْأَعْيَانِ كَمَا لَمْ يَحَارَمِ الْخَمْرُ حَقِيقَةً جَمْعًا نَاخِلًا قَالُوا لِبَعْضِ جَمْعِهِ مَبْنًى أَوْ
تَحْتَهُ لَعْنُهُ وَبَدَلًا لِمَنْ عَنِ الْكَلَامِ حَقٌّ يَهْدِي إِلَى الْبَعْضِ قَالَتْهُمْ لَعْنُوا أَنْكَ الصَّحَابَةُ الْمَضَاهِ
إِلَى الْعَيْنِ كَمَا لَمْ يَحَارَمِ فِي قَوْلِهِ تَعْلَمُ حَرَمَتْ عَلَيْكُمْ أَهْمًا لَكُمْ وَالْخَمْرُ فِي قَوْلِهِ حَرَمَتْ الْخَمْرُ لَعْنُهَا
عَمَّا عَنِ الْفِعْلِ أَوْ نَصَاحَةً أَهْمًا لَكُمْ وَشَرِبَ الْخَمْرُ فَتَكُونُ الْحَقِيقَةُ مَأْرُوكَةً بِدَلَالَةِ عَنِ
الْكَلَامِ لِأَنَّ الْمَعْلُومَ لَا يَقْبَلُ الْحَرَمَةَ لِأَنَّ الْمَعْلُومَ وَالْحَرَمَةَ مِنْ أَوْ صَاحِبِ الْفِعْلِ فَقُلْنَا لَمْ يَحْزَنْ
أَنَّ هَذِهِ الْحَرَمَةُ عَلَى حَالِهَا وَحَقِيقَتُهَا لَا تَكُونُ أَهْمًا لَكُمْ مِنْ أَنْ يَقُولَ حَرَمَتْ نَكَاحًا أَهْمًا لَكُمْ وَذَلِكَ
لِأَنَّ الْحَرَمَةَ تَوْعَانِ تَوْعَرُ بِإِلَاقَةِ الْفِعْلِ فَيَكُونُ الْعَبْدُ مَمْنُونًا وَالْفِعْلُ مَمْنُونًا عَنْهُ وَتَوْعَرُ

يَلَاقِي الْمَخْلُ فَيَخْرُجُ الْمَخْلُ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُبَاحًا وَحَبَاءَ الْعَيْنِ مَمْنُوعًا وَالْعَبْدُ مَمْنُوعًا عَنْهُ وَهَذَا
أَبْلَغُ الْوَجْهَيْنِ فِي الْمَنْعِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلظُّفْرِ لَا تَأْكُلُ الْخُبْرَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِي
كَمَا يُذْفَعُ الْخُبْرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيُقَالُ لَمَّا لَا تَأْكُلُ فَهُوَ بِمِثْلِ النَّفْيِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ أَبْلَغُ
مِنَ النَّهْيِ الْحَقِيقِيِّ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرًا وَقَالَ بَعْضُ الْمُعَاوَلَةِ أَنَّهَا مُجْمَلَةٌ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُونُ حَلَامًا
فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيرِ الْفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِإِسْتِوَاءِ جَمِيعِ الْأَفْعَالِ فِيهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلْفُ
مَنْشُورٍ لَا سُوءَ الْفَهْمِ -

ترجمہ

وہ حرمت جس کی نسبت عین کی طرف ہوتی ہے مثلاً محارم اور خمر کی تحریم وہ ہمارے نزدیک حقیقت ہے
اور بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ مصنفؒ کی یہ عبارت بدلالة محل الکلام کا تکتہ ہے۔ بعض لوگوں
کے گمان کو رد کرنے کیلئے مصنفؒ اس کو لائے ہیں بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ وہ تحریم جو اعیان کی طرف منسوب ہوتی ہے۔
جیسے حرم عورتیں اللہ تعالیٰ کے قول حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ امہائکم میں۔ اور جیسے خمر کی تحریم انخصوص کے اس قول حرمت الخ لعینہا
میں وہ فعل یعنی نکاح امہات اور شرب خمر سے مجاز ہیں معنی اس کے مجازی معنی ہیں لہذا یہاں محل کام کی دلالت کیوجہ
سے حقیقی معنی متردک ہو جائیں گے کیونکہ محل عین ہے قابل حرمت نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حلال ہونا اور حرام
ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے۔ پس ہم (اکثر حنفیہ) اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حرمت اپنی حالت پر اور اپنی حقیقت
پر قائم ہے کیوں کہ اس سے کہیں بلیغ ہے کہ فرماتے حرمت نکاح امہائکم اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حرمت کی دو قسمیں
ہیں ایک قسم وہ ہے جو فعل سے ملتی ہے پس اس صورت میں بندہ تو منوع ہوتا ہے اور فعل منوع غنہ ہوتا ہے۔ اور
دوسری قسم وہ ہے کہ جو محل سے ملتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور عین منوع ہو جاتا
ہے اور بندہ منوع غنہ ہوتا ہے اور یہ صورت منع کے باب میں سب سے زیادہ بلیغ وجہ ہے چنانچہ پہلی صورت کی مثال
یہ ہے کہ بچے سے کہا جائے کہ روٹی مت کھا اس حال میں کہ روٹی اس کے سامنے رکھی ہے۔ دوسری صورت کی مثال
ایسی ہے کہ روٹی بچے کے سامنے سے اٹھالی جائے پھر اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی اور نسخ کے وجہ
میں ہے اور واقعی نہی سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے جیسا کہ نہی کی بحث میں اس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور بعض معتزلہ کا قول
یہ ہے کہ جو تحریم عین کی طرف منسوب ہوتی ہے وہ محل ہے کیونکہ عین حرام نہیں ہوتا لہذا فعل کا مقدر یا ناظر ضروری
ہے حالانکہ فعل غیر معین ہے اس وجہ سے کہ تمام افعال اس میں برابر ہیں لہذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے
اس کا منشا فہم کی خسرانی ہے۔

تشریح

والتحریم المضاف الى الاعیان الخ۔ اور وہ حرمت جو اعیان کی جانب منسوب ہو جیسے محارم اور خمر
ہمارے نزدیک حقیقت ہے اس میں بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔
اس جملہ کا مقابل سے کیا ربط ہے شارحؒ نے فرمایا کہ یہ جملہ مبتدأ ہے۔ از سر نو اس کو

بطور تہ کے لایا گیا ہے۔ پہلے بحث بدلائل محل الکلام کی گزری ہے۔ معنی محل کلام کی دلالت کی بنا پر کبھی کلام کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اسی جگہ کا یہ جملہ معنی والتحریم المضائق الخ تہ ہے۔ جس کو بعض لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے لایا گیا ہے بعض کا گمان یہ ہے کہ کسی چیز کا حلال یا حرام ہونا اس میں شئی تو موجود نہ ہوتی ہے عین ہے اور اس پر مرتب ہو نوا لا حکم حرام یا حلال ہونیکا یہ اس کا وصف اور فعل ہے۔ تو شریعت میں حرمت کی جو نسبت محارم کی جانب کی گئی ہے معنی کہا گیا ہے کہ حرمت علیکم اہل انکم و بنا انکم الذکر تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں وغیرہ حرام کی گئیں ہیں تو اس آیت میں حرمت کی اسناد اہیات اور نباتات اور دوسری ان عورتوں کی جانب ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے۔ تو اس جگہ دو احتمال ہیں۔ اول یہ حکم فعل نکاح کی جانب ہے، یا ان عورتوں کی جانب ہے جن سے نکاح کو حرام کیا گیا ہے۔ اور آیا یہ عورتیں معنی محارم از خود حرام ہیں یا ان سے نکاح کا فعل حرام ہے۔

اسی طرح حدیث شریف میں شراب کو حرام قرار دیا گیا ہے تو اس میں نفس خمر حرام ہے یا شراب کا فعل معنی شرب خمر حرام ہے۔ تو شارح نے فرمایا وہ حرمت جو اعیان معنی اہیات، نباتات وغیرہ عورتوں کی جانب منسوب کی گئی ہے اور محرک کی جانب منسوب کی گئی ہے۔ ہمارے نزدیک نسبت عین کی جانب کی گئی ہے۔ یہ فعل نکاح فعل شرب خمر سے مجاز ہے اور مراد یہ ہے کہ تم پر تمہاری ماؤں سے نکاح کا فعل حرام کیا گیا ہے اور شراب کا پینا حرام کیا گیا ہے۔ فتکون الحقیقۃ الخ۔ پس مذکورہ دونوں مثالوں میں حقیقت کو ترک کیا گیا ہے، محل کلام کی دلالت کی بنا پر۔ کیوں کہ اس جگہ محل الیساعین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا کیونکہ حلت و حرمت معنی حلال یا حرام ہونا۔ تو فعل کے اوصاف میں سے ہے۔

فقلنا نحن ان هذا الحومة علی کمالہا الخ تو ہم نے جواب دیا کہ یہ حرمت تو اپنی حالت پر اور حقیقت پر ہے اُس شئی کے وصف کی جانب اسناد کرنے کے مقابلے میں معنی ان دونوں میں کہ محارم حرام ہیں یا محارم سے نکاح حرام ہے۔ شراب حرام ہے یا شرب خمر حرام ہے۔ تو ہمارے نزدیک نفس عورتیں ہی حرام ہیں اسی طرح نفس شراب حرام ہے۔ اور یہ اسناد حقیقی ہے اور یہ زیادہ بلیغ ہے فعل کی جانب نسبت کرنے کے مقابلے میں۔

لان الحومة نوحان الخ۔ کیونکہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نوع کا تعلق فعل سے ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ حرمت معنی تحریم کسی چیز کو حرام قرار دینا جو مذکورہ آیت اور مذکورہ روایت میں ذکر کی گئی ہے۔ اس کے لغوی معنی حقیقی معنی روکنے اور منع کرنے کے ہیں اور اس جگہ بھی معنی مراد بھی ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ تم سے تمہاری ماؤں، بہنوں، بیٹیوں کو منع کر دیا گیا ہے اور مرد اور تم سے روک دیا گیا ہے، اسی طرح شراب کو روک دیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ ان جگہوں میں لفظ تحریم اپنی حقیقت پر استعمال کی گئی ہے اور ان لغوی معنی کے لئے حرام ہونا لازم ہے۔

اور حرمت کی دو اقسام ہیں۔ ایک وہ حرمت جو فعل سے متصل ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں تحریم سے مقصد یہ ہو گا کہ فعل ممنوع عنہ ہے اور انسان ممنوع ہے۔ یعنی بندے کو اس حرام فعل سے منع کیا گیا ہے مگر اس تاویل و تقریر کی صورت میں اعیان معنی ذوات اور محل فعل کو قبول کر نیکی صلاحیت رکھتا ہے۔

دوسری قسم وہ تحریم جو فعل کے بجائے محل سے متصل ہوتی ہے۔ اس صورت میں وہ جگہ اور محل ہی مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور اس میں اس فعل کے قبول کر نیکی استعداد نہیں ہوتی۔ اور محل معنی مجبہ چیز ممنوعہ اور بندہ ممنوعہ عنہ قرار پاتا ہے یعنی میں شی کو بندہ سے روک دیا گیا ہے۔

مذکورہ دونوں تفسیروں میں سے تفسیر ثانی زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اول صورت میں بندہ کو اس فعل سے روکا ضرور گیا ہے لیکن محل چونکہ فعل کے قبول کر نیکی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے اس روکے کو بھی کہا جائیگا بخلات دوسری صورت کے کہ اس میں محل فعل کو قبول کرنے کیلئے باقی ہی نہیں رہا اس لئے اس روکے کو نفی کا درجہ دیا گیا ہے۔

پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی رکھی ہو اور اس سے کہا جائے تو اس کھائے کو مت کھا۔ اس میں بندہ کو روٹی کھانے سے منع تو کیا گیا ہے مگر روٹی موجود ہے جسے وہ کھا سکتا ہے اس لئے یہ ممانعت بدرجہ ہنی کے ہوگی۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے کہ اس شخص کے سامنے روٹی موجود نہیں پھر کہا جائے کہ تم روٹی مت کھاؤ۔ تو چونکہ یہاں روٹی موجود نہیں ہے اس لئے منع کو نافذ اور نسخ کے درجہ میں ہوگا۔

اور سابق میں بھی کے بیان میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ نفی بہ نسبت خبری کے زیادہ بلیغ ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں مذکورہ صورتوں میں نفی والی صورت زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اس لئے مذکورہ تینوں نصوص میں بھی زیادہ بلیغ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ اور حرمت فعل تحریم کو فعل کے بجائے محل سے متصل کیا گیا ہے۔ یہ کہا گیا کہ تمہاری مائیں اسی طرح مردار اور شراب اباحت سے بھی خارج ہیں۔ اس تفسیر کی بناء پر تینوں نصوص اپنی حقیقت پر برقرار رہیں گی اور مجاز کی جانب جانے کی احتیاج نہ ہوگی۔

معتزلہ کا استدلال :- اس نص کو معتزلہ نے محل قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ عین ذات چونکہ بذات خود حرام نہیں ہوا کرتا اس لئے کوئی فعل ایسا محذوف ماننا پڑیگا جس کے ساتھ تحریم اور حرمت متعلق ہو سکے اور وہ فعل متعین نہیں ہے کیونکہ اس تعلق میں تمام افعال مساوی ہیں اور کسی کو راجح کر نیکی کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو مقدر ماننے کے باب میں جب تمام افعال برابر ہیں تو تحریم محل ہوگی اس لئے توقف کرنا ضروری ہوگا جب تک کوئی دلیل ترجیح موجود نہ ہو کسی فعل کو مقدر نہیں مانا جاسکتا۔

جواب :- منشأ کا سورۃ الفہم الخ۔ شارح علیہ الرحمہ نے معتزلہ کا رد فرمایا اور کہا کہ انکی یہ غلط فہمی ہے وہ اتنا بھی نہیں جانتے کہ جب تحریم کو کسی عین ذات کی جانب منسوب کیا جائے تو اس مقام کے مناسب فعل کو مقدر مان لیا جاتا ہے چنانچہ حرمت علیکم اموالکم الخ تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں، اس کے مناسب فعل نکاح ہے یعنی تمہاری ماؤں کو تمہارا نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور حرمت علیکم البیتہ الخ (تم پر میتہ مردار) کو حرام کیا گیا ہے، اس کے مناسب فعل اکل ہے۔ مراد یہ ہے کہ مردار کا کھانا تمہارے لئے ممنوع ہے۔ اور حرمت علیکم الخمر (تم پر شراب کو حرام کیا گیا ہے) یہاں اس کے مناسب فعل شرب ہے۔ یعنی شراب کا پینا تمہارے اور پر حرام ہے اس لئے قرینہ اور موقع محل کے موجود ہونے ہوئے تمام افعال مساوی اور برابر رہے گئی مرنج کی حاجت پیش آئے اس لئے یہ آیت یا تحریم واجب التوقف اور مجمل نہ رہی۔

وَلَمَّا فَكَّرَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ أَوْسَرُ دَيْدٍ بِلَهَا بَحْثُ حُرُوفِ الْمَعَانِي فَقَالَ وَيَتَّصِلُ بِهَا
ذَكَرْنَا حُرُوفَ الْمَعَانِي أَوْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوفٌ لَهَا مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوفُ
الضَّرْبِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَإِنْ فِي أَفْصَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ تَكُونُ حَقِيقَةً وَإِنْ كَانَتْ
بِمَعْنَى عَلَى تَكُونُ مَجَازًا وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ وَاحْتِرَازًا بِهَا عَنْ حُرُوفِ الْمَعَانِي أَعْنَى حُرُوفِ الْهَجَاءِ
الْمَوْضُوعَةِ لِعَرْضِ التَّرَكِيبِ لَا لِلْمَعْنَى وَلَقَدْ ذَكَرَ هَذَا الْبَحْثُ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحَسَنِيُّ وَنَحْوُهُ
فِي خَاتَمَةِ الْكِتَابِ وَمَا فَعَلْتُ الْمَصْنُفَ رَأْيًا عَالِي الْجَمْعِ أَوَّلِي وَلَكِنْ أَطْلَقَ الْمُرَادُفَ عَلَى مَا
ذَكَرَ هَذَا تَغْلِيظًا لِأَنَّ صَعْلَاتِ الشَّرَاطِ وَالظَّرْفِ اسْمَاءٌ -

ترجمہ

اور مصنف جب حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان دونوں کے ذیل میں حروف معانی
کو ذکر فرمایا پس فرمایا اور ہم نے جو ابھی ذکر کیا ہے اس سے حروف معانی کا خاص تعلق ہے بعض
چند حروف حقیقت و مجاز سے متصل ہیں وہ حروف ایسے ہیں کہ جن کے معانی ہیں اور یہ حروف نحو ہیں کچھ مالہ ہیں اور کچھ
غیر مالہ ہیں کیونکہ حرف فی جب ظرفیت کے معنی میں ہو گا تو حقیقت ہے اور اگر علی کے معنی میں ہو گا تو مجاز ہے -
اسی طرح دوسرے حروف کو قیاس کر لیجئے مصنف نے حروف کے ساتھ معانی کی قید لگا کر حروف معانی (دہنجی) سے
احتراز کیا ہے کیونکہ حروف ہجاء ترکیب الفاظ کیلئے وضع کئے گئے ہیں نہ کہ معنی کے لئے - اور اس بحث کو نقیب الحسائی
کے مصنف نے کتاب کے خاتمہ میں ذکر فرمایا ہے اور یہ جو مصنف نے کیا تو جمہور علماء اصول کا اتباع فرمایا ہے -
لیکن ان کو حروف سے تعبیر کرنا جیسا کہ ہم نے ذکر فرمایا ہے تغلیباً ہے اس لئے کہ کلمات شرط اور کلمات ظرف اسم ہیں
حروف نہیں ہیں -

تشریح

حرف معانی کا بیان :- اب تک مصنف نے حقیقت و مجاز کو بیان کیا ہے - ان دونوں کے
بیان سے فارغ ہونے کے بعد حروف معانی کو بیان کیا ہے ان کا دوسرا نام حروف نحو بھی ہے
علماء نحو ان کا شمار نحو میں کرتے ہیں -

مناسبت :- حروف نحو یہ کو حروف معانی نام رکھنے اور ان کو اصول فقہ میں ذکر کرنیکی وجہ یہ ہے حقیقت و مجاز
کے ساتھ ان کا خاص تعلق ہے کیونکہ یہ حروف بھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں - ان میں بعض معانی لغویہ
حقیقیہ ہیں، اور دوسرے بعض معانی مجازی ہیں - جیسے حرف فی جارہ ہے جو اپنے مدخول کو جو دیتا ہے مگر کبھی ظرف
کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے زید فی الدار میں دار مجرور بھی ہے اور دار زید کیلئے ظرف بھی ہے اور دار کے ظرف
ہونے پر فی دلالت کرتا ہے معنی زید کا ظرف دار ہے اور زید گھر کے اندر موجود ہے -
حاصل یہ کہ فی کے حقیقی معنی ظرفیت کے ہیں - جیسے زید فی الدار میں - اور کبھی ہی حرف فی علی کے معنی
میں بھی استعمال کیا جاتا ہے - جیسے لَا أَصْلَبُ نَکَمَ فِي جُزْءِ الْفَخْلِ - (نخل مجرور - شاخ اصل بخل

واحد کلم بحث نون تاکید بالوزن ثقیلہ، اور لام تاکید کا شروع میں متصل ہے، معنی یہ ہیں میں البتہ ضرر بالضرر تم کو کھجور کی شاخ پر لٹکا کر سولی دوں گا۔

اس مثال میں فی بمعنى علی ہے۔ اور یہ معنی اس کے مجازی ہیں۔ اسی طرح دوسرے حروف کو بھی سمجھ لیجئے۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ حروف معانی میں بھی بعض معانی حقیقی اور بعض مجازی ہوتے ہیں۔ اس حقیقت و مجاز کی بحث سے متصلاً حروف معانی کی بحث کو مصنفؒ نے ذکر فرمایا۔

اختلاف بسلسلہ ذکر حروف معانی۔ بعض حضرات نے اس بحث کو کتاب کے خاتمہ میں ذکر کیا ہے۔ مگر مصنف اس بحث کو یہاں لائے ہیں۔ چنانچہ مصنف حسامی نے تو اس کا تذکرہ کتاب کے خاتمہ پر کیا ہے مگر جہور علماء اصول نے اس بحث کو اسی مقام پر ذکر فرمایا ہے۔ مانتن نے جہور کا اتباع کرتے ہوئے ان حروف کو یہاں ذکر فرمایا۔

اقسام حروف۔ اصولی طور پر حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی، دوم حروف معانی۔ حروف معانی کا کام یہ ہے کہ وہ معانی کے معانی کو ان کے اسماء تک پہنچاتے ہیں اور یہ حروف اسم اور فعل دونوں کے مقابل ہیں۔ یعنی حروف معانی میں سے کوئی حرف اسم ہو گا یا فعل ہو گا۔ اسی طرح اسم و فعل میں سے کوئی حرف معانی میں سے نہیں ہو سکتا۔

دوسری قسم حروف مبانی ہے جسکی وہ حروف جن کا دوسرا نام حروف ہجائی بھی ہے۔ یعنی وہ حروف جن کو ملا کر لفظ بنتا ہے۔ لفظ اسم و فعل میں مقسم ہوتا ہے وغیرہ جیسے ز۔ ی۔ د سے ملکر زید بنا اور یہ لفظ ذات پر دال ہے اسلئے اسم ہے۔

ولکن اطلاق الحروف الخ۔ یہ ایک سوال مقدار کا جواب ہے۔ حروف معانی کے تحت جن کو ذکر کیا گیا ہے وہ تمام کے تمام حروف ہی نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض اسماء ہیں جیسی کلمات شرط، کلمات جزاء کا بھی اس بحث میں تذکرہ کیا گیا ہے جو اسم کے اقسام میں سے ہیں، حرف نہیں ہیں۔

جواب۔ اس بحث کے تحت جن کلمات کا تذکرہ کیا گیا ہے اس میں اکثریت حروف ہی کی ہے، بقدر قلیل اسماء کا بھی تذکرہ ہے مگر تعلیم حروف کو اسماء پر غلبہ دید یا گیا ہے اور عنوان حروف معانی کا اختیار کیا گیا ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوفُ الْعَطْفِ أَكْثَرَهَا دُفُوعًا قَدْ آمَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ
تَعَرُّضٍ لِمُقَامِهَا وَلَا تَرْتِيبٍ يَعْنِي أَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرْكِهَةِ فَإِنْ كَانَ فِي عَطْفِ الْمَفْرُودِ فَالشَّرْكِهَةُ
ثَابِتَةً فِي الْمَحْكَومِ عَلَيْهِ أَوْ بِإِذْنِ كَانَ فِي عَطْفِ الْجُمْلَةِ فَالشَّرْكِهَةُ فِي مُجْزِئِ الثَّبُوتِ
وَالْوُجُودِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَامِ ثَمَّ كَمَا زَعَمَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيبِ كَمَا زَعَمَهُ
بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِذَا قِيلَ جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرُوٌّ يَجْعَلُ أَنْصَحًا لِحَاجَةِ الْغَمِّ مَعًا أَوْ تَقْدَمُ أَحَدُهُمَا عَلَى
الْآخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ قَوْلُهُ عَمِنْ نَبْدٍ أَيْ مَبْدَأٍ اللَّهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ
شَعَائِرِ اللَّهِ فَفَهْمُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهُ التَّرْتِيبُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَارْتَعَوْا أَوْ اسْجُدُوا أَوْ اقْرَأُوا
تَقْدِيمُ الْمَرْكُوزِ عَلَى السَّجُودِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَلَّهُ فُهِمَ التَّرْتِيبُ مِنْ

وَحُجِّي غَيْرِ مَثَلُوْا وَ اَسْمَاءُ اَحَالَ عَلَی الْاَلِیَّةِ بِاَعْتِبَارِ اَنَّ الْمُتَقَدِّمَ فِی الدَّخْلِ لَا یَخْلُو عَنْ الْاَهْتِمَامِ وَ
الترجیح وَ عَنْ الشَّانِی اَسْمَاءُ مُعَارَضٌ لِقَوْلِهِ تَعَزَّوْا سَجْدَیْ وَ اَتُرْکَبُی خَطَا بَا لِمُتَرَدِّمٍ فَاِنَّ تَقْدِیْمَ السَّجْدِ
عَلَى الرُّكُوعِ لَیْسَ بِفَرْضٍ بِالْاِجْمَاعِ

ترجمہ

اور چونکہ حضور عطف کا وقوع زیادہ ہوتا ہے اسلئے مصنف نے ان کے بیان کو مقدم فرمایا اور کہا
وَ اَوَّلُ مَطْلَعِ عَطْفٍ کَیْلَے اَتَا ہے بلحاظ مقارنت اور ترتیب کے۔ یعنی وَ اَوَّلُ مَطْلَعِ شَرکِ کَیْلَے اَتَا ہے
پس اگر مفرد کا عطف مفرد پر ہے تو شرکت محکوم علیہ یا محکوم بہ میں ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر جملوں پر عطف ہو تو شرکت
صرف ثبوت اور وجود میں ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ دو مقارنت سے تعرض نہیں کرنا جیسا کہ ہمارے بعض اصحاب کا
خیال ہے اور نہ ہی ترتیب سے تعرض کرنا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب نے گمان کیا ہے۔ پس جب جامی زید و عمر و
کہا جائے تو احتمال دیکھنا ہے کہ دونوں کے ساتھ ساتھ آئے ہوں یا ایک آگے آیا اور دوسرا بعد میں آیا ہو۔ اور امام شافعیؒ
کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے عَنْ بِنْدَاءِ اِمَامِ الْاَلِیَّہِ کہ ہم ابتداء کریں گے جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے قول اِنَّ
الصُّفَّاءَ وَالْمَرْوَةَ الْاِیَّہِ میں ابتداء فرمایا ہے۔ پس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ سے ترتیب سمجھی۔ دوسری دلیل اور
اللہ تعالیٰ کا قول وَاِذْ کَانَ السَّجْدُ وَ اَسْمَاءُ دَا ہے کہ رکوع کی تقدیم سجد پر واجب ہے۔ اور ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے پہلے
استدلال کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متلو سے ترتیب سمجھا تھا اور اس کو آیت کریمہ کی طرف محول
اس اعتبار سے فرمایا کہ ذکر میں مقدم اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہوتی۔ اور دوسرے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے
کہ یہ قول وَاِسْجُدْ وَ اَدْعُی وَ اَدْعُی سے معارض ہے جن میں حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے نیز
رکوع پر سجد کی تقدیم بالاجماع فسخ نہیں ہے۔

تشریح

سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضورؐ کی دو میں ہیں۔ حروف معانی عالم، حروف معانی غیر عالم، ظاہر ہے کہ
حضورؐ و معانی عالم قوی ہوتے ہیں بہ نسبت حروف معانی غیر عالم کے تو ذکر میں مصنف کو بھی عالم
کو غیر عالم پر مقدم کرنا چاہئے تھا حالانکہ انھوں نے ایسا کرنے کے بجائے غیر عالم یعنی حروف
عاطفہ کو پہلے ذکر کیا ہے۔ نیز جب حروف عاطفہ کا ذکر کیا تو سب سے پہلے وَ اَوَّلُ عَطْفٍ کا ذکر مقدم کیا۔ اسکی کیا وجہ ہے؟
جواب :- پہلے سوال کے جواب میں مصنف نے فرمایا اَلَمَّا کَانَتِ حُرُوفُ الْعَطْفِ اَلْاَوَّلَیَّہِ وَ قَوْعًا۔ چونکہ
حروف غیر عالم یعنی حروف عاطفہ و وقوع میں کثیر ہوتے ہیں اور عربی جملوں کے جملوں میں ان کا ذکر کثرت سے آتا
ہے اسلئے حاجت کی کثرت کی بناء پر ان کو اہمیت حاصل ہو گئی اور استعمال کی کثرت کی وجہ سے مصنف نے بھی حروف
غیر عالم یعنی حروف عاطفہ کو عالم پر مقدم کیا ہے۔
جواب ثانی :- دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ حروف عاطفہ میں بھی اکثر وقوع وَ اَوَّلُ عَطْفٍ ہی کا ہوتا ہے۔ اس بناء
پر ان میں واد کو پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ مصنفؒ نے کہا کہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے آتا ہے معنی ثانی کو اول کے ساتھ ملا بنے اور شرکت کرنے کے لئے آتا ہے مگر اس شرکت میں ایک کا دوسرے سے ملا ہوا ہونا معنیٰ مقارنت۔ اور ایک کا دوسرے کے بعد ہونا اور دوسرے کا اول کے بعد ہونا معنیٰ ترتیب دونوں کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ مطلب یہ ہے : دو چیزوں کا ایک وقت میں جمع ہونا اور حرف عطف کے بعد والے کا پہلے والے سے زمانے میں مؤخر ہونا جس کو ترتیب کہا جاتا ہے دونوں میں ملحوظ نہیں رہی تھی۔

فالواو لمطلق العطفے لہذا پس حرف واؤ مطلق معنیٰ صرف شرکت بیان کرنے کیلئے آتا ہے جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ ہم مقارنت اور ترتیب ملحوظ نہیں ہو کرتی۔ مقارنت کے معنیٰ ہیں دو چیزوں کا ایک وقت میں پایا جانا۔ اور ترتیب کے معنیٰ ہیں بالبعد حرف عطف کے ماقبل کے ساتھ حکم میں مرتب ہونا معنیٰ بعد میں ہونا۔ اب اگر واؤ کے ذریعہ ایک کا دوسرے پر عطف مفرد کی صورت میں معنیٰ عطف مفرد علی المفرد ہو جیسے قَامَ وَفَعَلَا زیدنا ہے۔ قَام فعل اور فَعَلَا فعل ہے۔ زید دونوں کا فاعل اور محکوم علیہ ہے قَام اور فَعَلَا دونوں کا حکم زید محکوم علیہ پر کیا گیا ہے۔ یا شرکت صرف محکوم بہ کے اندر بائی جلتے۔ قَام زید و عمرو۔ زید اور عمرو دونوں کھڑے ہوئے۔ اس مثال میں قیام محکوم بہ ہے اور زید اور عمرو دونوں اس میں شرکت ہیں۔

عظمت کی دوسری صورت :- اور عطف جملہ علی الجملہ ہوتو دونوں کی شرکت ثبوت اور وجود میں سمجھی جائے گی جیسے قاضی زید و قعود عمر۔ مثلاً اس کو کہہ کر یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ زید کیلئے قیام اور عمر وکیلئے قعود ثابت ہے۔ باقیام زید میں اور قعود عمر میں موجود ہے۔ حاصل یہ کہ دائرہ عطف دو چیزوں کے ملائے اور مقدار نسبت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ترتیب پر دلالت کرتا ہے۔ صرف جمع کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ تمام اہل لغت کا یہی مذہب ہے، اخلاف بھی اسی کے قائل ہیں، سیبویہ نحوی کا بھی یہی مذہب ہے، نیز بصرہ و کوفہ کے نحویوں کا قول بھی یہی ہے۔

احناف میں سے بعض علماء کا قول ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے۔ اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔ جیسے جابر بن زید و عمرو۔ اس مثال میں شوافع کے قول کے مطابق اس بات کو بیان کیا گیا ہے کہ پہلے زید آیا اور اس کے بعد عمرو آیا۔ بعض احناف کہتے ہیں اس مثال کے معنی ہیں عمرو زید کے ساتھ آیا۔ اور احناف نے کہا اس مثال میں صرف دونوں کی بعیدت کو بیان کیا گیا ہے نہ مقارنت مقصود ہے اور نہ ہی ان کے آسنے کی ترتیب کو ذکر کرنا مقصود ہے۔ شوافع کی دلیل۔ حق تعالیٰ نے فرمایا: ارکعوا واسجدوا ۱۔ اس لئے اولاً نماز میں رکوع ہے پھر اس کے بعد سجدہ کیا جاتا ہے اور یہ فرض ہے۔ نیز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کے فرمان (ون لصفاء و لمروۃ من شعائر اللہ) تو حج کے افعال کے سلسلہ میں سہی کیلئے حکم فرمایا: "عج بنہ و عبا بد و لہ و تعالیٰ" آپ اہل زبان بھی ہیں، تربیت یافتہ حق بھی۔ اس لئے آپ نے بھی آیت مبارکہ سے ترتیب کو سمجھا ہے ورنہ فرماتے: عج بنہ و عبا بد و لہ و تعالیٰ۔ شوافع کی دوسری دلیل ۱۔ وہ فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ارکعوا واسجدوا ۱۔ اس سے معلوم ہوا واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے کیونکہ رکوع مقدم اور سجدہ اس کے بعد کیا جاتا ہے کیونکہ اگر ترتیب فرض نہ ہوتی تو رکوع کو سجدہ سے پہلے ادا کرنا جائز ہونا حالانکہ بالاتفاق ایسا نہیں ہے۔

تیسری دلیل :- شوافع نے کہا ابن عباسؓ صحابہ کو حکم فرماتے تھے کہ وہ عمرہ حج سے پہلے ادا کریں۔ تو صحابہؓ نے دریافت کیا کہ ایسا کر نیک حکم آپؐ کو کیوں فرماتے ہیں۔ حالانکہ حق تعالیٰ کا حکم ہے "وامتوا الحج والعمرة لله" کہ تم حج اور عمرہ اللہ کے لئے ادا کیا کرو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تم پہلے حج کرو پھر عمرہ کو ادا کرو۔ یعنی حضرات صحابہ اہل زبان ہیں انھوں نے کلام خداؐ سمجھا کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔ پہلے حج اور اس کے بعد عمرہ ادا کرنا چاہیے۔ اس وجہ سے حضرت ابن عباسؓ کی ہدایت پر سوال پیدا ہوا۔

جوابات احناف :- حضرات شوافع کے استدلال کا جواب ممکن ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ وحی غیر متلون حج کے افعال پر ترتیب کو معلوم کیا ہو یعنی وحی کے ذریعہ آپ کو اس ترتیب کا حکم دیا گیا ہے کہ سعی کی ابتدا و صفا سے کی جائے۔ ان الصفا والمروة میں کسی چیز کو مقدم نہ کرنا ترجیح اور اہتمام پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب :- جہاں تک قول باری تعالیٰ ارکووا داسجدوا کا تعلق ہے اگر ترتیب کیلئے اس قول مبارک کو حجت مان لیا جائے تو فرمان باری تعالیٰ اس کے خلاف میں بھی ہے جس سے مذکورہ ترتیب کا عکس معلوم ہوتا ہے۔ فرمان ہے حضرت مریم علیہا السلام کو مخاطب کر کے ارشاد فرمایا تھا اسجدی وارکعی سجدہ کا ذکر مقدم اور رکوع کا ذکر مؤخر ہے۔ تو اس سے تعارض کلام باری تعالیٰ میں واقع ہو گا جو کہ عظیم ترین گناہ ہے۔ تو یہی تاویل کی جائے گی کہ ان دونوں آیتوں میں دو ارکان کا ذکر ہے۔ اس سے بحث نہیں کی گئی کہ پہلے کس کو اور بعد میں کس فرض کو ادا کیا جائے۔ اسی طرح ترتیب کا مسئلہ بھی ہے وارکووا داسجدوا سے ترتیب ثابت نہیں ہوتی بلکہ ترتیب کا ثبوت دوسری دلیل سے ہے لہذا اس آیت سے یہ ثابت نہ ہو سکا کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔

تیسری دلیل کا جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ حضرت صحابہؓ کے سوال کے باوجود حضرت ابن عباسؓ کا صحابہ کو حکم دینا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج اس کے بعد تو حضرت ابن عباسؓ کا یہ فرمان جہاں ترتیب پر دال ہے وہیں اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے اس لئے کہ واؤ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو چونکہ قرآن کا فرمان ہے "وامتوا الحج والعمرة لله" کہ اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو پورا کرو کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے کہ حج کو عمرہ پر مقدم کرو۔ جبکہ اپنے اس کے برعکس کا حکم دیا۔ یعنی یہ کہا کہ تم لوگ پہلے عمرہ ادا کرو اس کے بعد حج کرو۔

دلیل احناف :- اہل عرب کے کلام کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ واؤ عاطفہ مطلق جمع کیلئے آتا ہے یعنی واؤ عاطفہ اپنے مابعد کو اقبل کے ساتھ حکم میں شریک کر نیکیلئے آتا ہے جس میں مقارنت اور ترتیب کا لحاظ نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل احناف کی جانے کے :- منفی پہلو سے بھی ایک دلیل دی جاتی ہے کہ مثلاً کسی نے کہا "قاتل زید وعمرو" (زید اور عمرو کو قتل کر) اس مثال میں صرف دونوں کے لئے جھگڑنے کی اطلاع دی گئی ہے بلکہ لحاظ اس کے کہ کس نے ابتدا کی اور کون کس کے بعد اور کون پہلے لڑائی شروع کرنا چاہیے۔ تو ایسے مقام پر جہاں ترتیب یا مقارنت کے بغیر دو چیزوں کو حج کرنا مقصود ہو وہاں واؤ عاطفہ کو نہ لایا جاتا اس لئے ہر دوسرے حرف کو ذکر کیا جاتا لہذا اس کا لحاظ کے بغیر واؤ کا ذکر کرنا اس کی ملامت ہے کہ واؤ بغیر ترتیب کو بیان کے بھی مستعمل ہے۔

احضات کی جانب سے تیسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فرض کیجئے کہ واؤ عاظمہ ترتیب کے لئے وضع کیا گیا ہے تو قرآن پاک کی یہ دو آیات یعنی واؤ خلو البائت سجداً دم دروازہ پر سجدہ کرتے ہوئے داخل ہوں دوسری آیت ہے و تو لو احاطہ لغفر لکم دم حطہ کہو تو ہم تمہاری مغفرت کر دیں گے ان دونوں آیتوں میں تعارض و تناقض ہے۔ کیونکہ اول آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہوئی جب سے سجدہ کی حالت میں دروازہ پر داخل ہونا مقدم ہے۔ اور و تو لو احاطہ لغفر لکم یہ آیت مؤخر ہے۔ مگر دوسری جگہ جہاں سورہ اعراف میں ان کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اس کے برعکس استعمال ہے جبکہ دونوں ہی مقام پر واقعہ ایک ہی ہے لہذا دونوں میں تعارض واقع ہو گیا۔

اس تعارض سے احتراز کی یہی صورت ہے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے۔ کلام پاک میں نفس واقعہ کا ذکر مقصود ہے جس میں کوئی ترتیب واقعہ کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ صرف اس قوم بنی اسرائیل کو باری تعالیٰ کی طرف سے دونوں باتوں کے انجام دینے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس سے بحث نہیں کہ کس کو پہلے اور کس کو اس کے بعد کریں۔ لہذا ثابت ہوا کہ واؤ عاظمہ ترتیب کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

وفي قولها لغیر الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق جواب سوالی مقدر میرد علیکنا و هو انتما اذا قال احد لامرأتها الغیر الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق فوجدت ابی حنیفة نفع واحد و عندهما ثلث فسلم ان الواو للترتیب عند فیقہ الاول منفردا و لم یبق المحلل للثانی و الثالث و للمقارن عندهما فیقہ الكل دفعه واحد و المحلل یقتلها

ترجمہ

اور شہر کے اس قول میں کہ وہ اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ یہ عبارت ایک سوالی مقدر کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے ان دخلت الدار تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک تین طلاق واقع ہوگی۔ لہذا معلوم ہوا کہ واؤ یہاں پر امام صاحب کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے لہذا ایک طلاق واقع ہوگی اور عورت اس کے بعد طلاق ثانی و ثالث کا محل باقی نہیں رہی۔ اور صاحبین کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اسی لئے پوری طلاقیں ایک ہی دفعہ میں واقع ہو گئیں اور محل ان کو قبول کرتا ہے۔

تشریح

اور کہنے والے کا قول اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق۔ مصنف کی یہ عبارت ایک مخدوف سوال کا جواب ہے۔ اعتراض کی تفصیل :- اگر کسی نے اپنی بیوی سے جس سے صرف نکاح کیلئے مگر ابھی اسکے ساتھ

جماع نہیں کیا ہے۔ کہا اِنْ دَخَلَ الدَّارَ الْاُخْرٰی کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو پس تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ گویا اس نے تین طلاقیں کو گھر کے داخل ہونے پر مشروط اور معلق کیا ہے۔ اور ان تین طلاقیں کو داؤ عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے تو امام صاحب کے نزدیک جب شرط پائی جائے گی اس وقت اس عورت پر صرف اہل طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس سے اندازہ ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک داؤ عطف ترتیب کیلئے ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یہ عورت اہل طلاق سے مطلقہ بائنہ ہوگئی اور چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے اس پر کوئی عدت بھی واجب نہ ہوگی اور جب وہ بائنہ ہوگئی تو دوسری اور تیسری طلاقیں کیلئے وہ محل نہ رہی لہذا یہ لغو ہو جائیں گی۔

اور اگر وہ عطف ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو صاحبین کے قول کی طرح اس عورت پر تینوں طلاقیں کے واقع ہونیکا قول ذکر کرتے۔ نیز دوسری بات اس مسئلہ سے یہ معلوم ہوئی کہ داؤ عطف صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے آتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک اس مثال میں عورت پر تین طلاقیں واقع ہوئی ہیں۔ نیز مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے غیر مدخول بہا عورت کو ایک ساتھ تین طلاقیں دیدیں ہیں تو تینوں طلاقیں کا واقع ہونا اس کی علامت اور دلیل ہے کہ ان کے نزدیک داؤ مقارنت کیلئے آتا ہے۔ حالانکہ ایک قول یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک داؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا۔

فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذِهِ الْمَثَالِ إِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ مُوجِبَ هَذَا الْكَلَامِ الْاِفْتِرَاقُ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْاَوَادِ وَقَالَ مُوجِبُ الْاجْتِمَاعِ مُلَا يَتَغَيَّرُ بِالْاَوَادِ يَكْفِي أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ عِنْدَهُ وَالْمُقَارَنَةُ عِنْدَهُمَا لَمْ يَجْعَلْ مِنَ الْاَوَادِ مِنْ مُوجِبِ الْكَلَامِ فَإِنَّ مُوجِبَ الْكَلَامِ عِنْدَهُ الْاِفْتِرَاقُ إِذْ لَوْلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَقَالَ اِنْ دَخَلَ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا اَوْ اَلَمْ يَقُلْ ثَلَاثًا بَلْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عَلِيمٌ اَنْتُمْ قَصْدُ الْاِفْتِرَاقِ فَيَقَعُ كُلُّ مَنَعٍ عَلَى حِدَةٍ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ وَلَمْ يَنْقُصْ مَحَلٌّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا مُوجِبُ الْكَلَامِ الْاجْتِمَاعُ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَقَالَ لَمَّا عَلِقَ الثَّلَاثَ كَعَلَهُ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَإِذَا عَلِقَهُ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ خِرَ الْاِسْلَامَ وَصَاحِبُ التَّقْوِيمِ إِلَى رَجْعَانِ قَوْلِهِمَا فِي وَتَوَرَّعَ الثَّلَاثَ وَهَذَا كَعَلَهُ إِذَا قُدِّمَ الشَّرْطُ وَإِنْ أَخَّرَهُ بِأَنَّ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنْ دَخَلَ الدَّارَ اَرِيقُ الثَّلَاثَ اِنْفَاقًا لِأَنَّهُ وَحِدَةٌ فِي خِرِ الْكَلَامِ مَا يَغَيَّرُ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ الشَّرْطُ لَمَتَّوَقَفَ الْاَوَّلُ عَلَى الْاُخْرَى فَيَقَعُ جُمْلَةً۔

ترجمہ

پس مصنف نے اس سوال کا جواب دیا کہ اس مثال میں اس عورت پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے پس وہ داؤ کو جس سے نہیں بدلے گا اور صاحبین نے فرمایا موجب اس کا اجتماع ہے لہذا داؤ سے متغیر نہیں ہوگا مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک

ترتیب اور صاحبین کے نزدیک مقارنت واد سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے موجب اور مقتضی سے آئی ہے کیونکہ کلام کا مقصد امام صاحب کے نزدیک افتراق (الگ الگ طلاق دینا) ہے۔ کیونکہ اگر افتراق موجب نہ ہوتا تو وہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ہی کہہ دیتا اور جب اس نے ثلاثا نہیں کہا بلکہ انت طالق و طالق و طالق کہا تو جان لیا گیا کہ اس کا قصد افتراق کا ہے۔ پس ہر ایک طلاق علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی لہذا طلاق اول واقع ہوگی اور عورت ثانی و ثالث کا محل باقی نہ رہی اور صاحبین کے نزدیک کلام کا مقتضی و احتمال ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ شخص تینوں طلاقوں کو ایک شرط کے ساتھ معلق نہ کرتا۔ جب اس نے جملہ طلاقوں کو معلق کر دیا تو جملہ واحدہ واقع بھی ہو جائیں گی۔ اور امام غفر لا سلام اور صاحب تقوم دونوں کا میلان صاحبین کے قول تین طلاق واقع ہونے کی ترجیح کی طرف ہے۔ یہ سب اس وقت ہے جبکہ مشکلم نے شرط کو مقدم کیا ہے اور اگر شرط کو مؤخر کر دیتا اور یوں کہتا کہ انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار تو بالاتفاق تین طلاق واقع ہوں گی کیونکہ آخری کلام میں وہ چیز پائی گئی جس نے اول کلام کو تبدیل کر دیا اور وہ شرط ہے لہذا اول و ثانی موقوف ہوتی رہیں اور آخر میں تینوں واقع ہو گئیں۔

تشریح

فاجاب بان الا۔ مذکورہ اعتراض کا جواب شارح نے اس عبارت میں دیا ہے کہ کہنے والے کا قول اپنی غیر مدخل بہا عورت سے کہ ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق جب شرط پائی جائے گی تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ امام صاحب کے نزدیک اور تین طلاقیں ہوں گی۔ صاحبین کے نزدیک یہ حکم ان دونوں حضرات کا اس وجہ سے نہیں کہ وادعا طلع امام صاحب کے نزدیک ترتیب کیلئے آتا ہے یا صاحبین کے نزدیک وادعا طلع مقارنت کے لئے آتا ہے بلکہ امام صاحب نے فرمایا کہ کہنے والے کا یہ قول وادعا طلع کے ساتھ طلاق کو الگ الگ اور افتراق کے ساتھ واقع ہوں تو ترتیب واد کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ فاعل کے ان طلاقوں کو یکے بعد دیگرے اس طور پر ذکر کرنے سے آئی ہے۔ پہلی طلاق تو شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق اول طلاق کے توسط سے معلق ہے۔ ثالث طلاق اول و ثانی کے توسط سے شرط پر مشروط واد معلق ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کا منشاء افتراق نہ ہوتا۔ یعنی طلاقوں کو الگ الگ ایک ایک کر کے واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو فاعل تینوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ ایک ساتھ طلاق دیتے ہوئے یوں کہہ دیتا کہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا۔ اور جب اس نے طالق ثلاثا نہیں کہا بلکہ ایک ایک کو الگ الگ بیان کیا تو معلوم ہوا کہ کہنے والا اپنے فعل میں افتراق کا ارادہ رکھتا ہے۔

لہذا خلاصہ یہ نکلا کہ اس کلام کا مقتضی افتراق فی القاع الطلاق ہے اور چونکہ واد مطلقاً جمع کیلئے آتا ہے اس سے افتراق باطل نہ ہوگا کیوں کہ مطلق جمع میں افتراق موجود ہے یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونیکے باوجود جمع ہو سکتی ہیں اور جب منشاء اس کلام کا افتراق ہے اور اسی وجہ سے تینوں طلاقوں کو الگ الگ یکے بعد دیگرے شرط میں معلق کیا گیا ہے لہذا واقع بھی اسی انداز پر الگ الگ ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق اور مشروط کیا گیا ہے اور جب یہ طلاقیں ایک ایک کر کے الگ الگ واقع ہوئیں تو چونکہ مذکورہ عورت غیر مدخل بہا ہے اس لئے شرط پائے جانے کے وقت ایک

یعنی اول طلاق واقع ہوگئی اور ایک طلاق واقع ہوتے ہی عورت بائٹہ ہوگئی دوسری اور تیسری طلاق کی محل باقی نہ رہی اور دونوں طلاقیں لغو ہو گئیں۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ امام صاحب کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں اول طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری طلاق کا واقع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ واؤ عاطفہ ان کے نزدیک ترتیب کا متقاضی ہے بلکہ واقع ہونے کی صورت وہی ہے جس کو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

صاحبین کا استدلال :- صاحبین کے نزدیک شرط کے پائے جانے پر عورت کو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ ان کے نزدیک اس کلام کا مقصد اجتماع ہے اس لئے کہ اگر اس کا مقصد اجتماع کا نہ ہوتا تو کئے والا ان طلاقوں کو ایک ہی شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ تینوں کیلئے شرطیں الگ الگ ذکر کرتا۔ اور ایک شرط پر ان تینوں کو معلق کرنا اس کی دلیل ہے کہ اس کا مقصد اجتماع ہے وہ ایک شرط پر تینوں کو واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کا یہ مقصد واؤ عاطفہ کے جمع کے لئے ہوتے پر مؤثر نہیں ہے۔ یعنی اجتماع کا مقصد واؤ عاطفہ کے جمع کیلئے آئینی وجہ سے متغیر نہ ہوگا کیونکہ واؤ عاطفہ تو صرف مطلق جمع پر دال ہے اور مطلق جمع اجتماع میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ جب عورت پر تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنی بھی پائے جائیں گے اور اجتماع کے معنی بھی۔ بہر حال صاحبین کے نزدیک اس کا منشا اور مقصد اجتماع ہے۔ اور وہ ان طلاقوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور ایک ساتھ تین طلاقیں غیر مخل بہا پر واقع بھی کی جاسکتی ہیں اور واقع بھی ہو جاتی ہیں۔

اس لئے صاحبین کے قول کے مطابق تین طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ وقوع اس وجہ سے نہیں کہ واؤ مقارنت کیلئے آئے بلکہ شکم کے کلام کا منشا اجتماع ہے۔

شارح کی رائے :- محترم شارح اور علامہ غفرلہ اسلام صاحب تقویم وغیرہ نے ان دونوں فقہاء کے اقوال میں سے صاحبین کے قول کو رائج کہلے اور فتویٰ دیا ہے کہ اس صورت میں اس عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔
ترجیح کی دلیل :- اور وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی ہے کہ صاحبین اور امام صاحب کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کی صورت یہ نہیں ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ کلام میں شرط مقدم اور جزاء اس کی مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کر کے شوہر نے یہی سے اس طرح پر کہا کہ انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار و تو طلاق دلی ہے اور طلاق دلی ہے اور طلاق دلی ہے اگر تو گھر کے اندر داخل ہوئی (یعنی اگر انت طالق و طالق و طالق کے بعد شرط مذکور نہ ہوئی تو عورت پر فوری طور پر طلاق واقع ہو جاتی اور باقی طلاقوں کی محل باقی نہ رہتی اس لئے وہ دونوں طلاق لغو ہو جائیں اور شرط کے ذکر کر دینے سے فوری طور پر طلاق واقع ہونیکے بجائے شرط کے پائے جانے پر طلاق کا واقع ہونا معلق ہو گیا۔

فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ لَمْ يَنْتَبِئْ بِوَأَحَدِكُ فِي جَوَابِ سَوَالِ أَخَرِ
عَلَيْهِمَا أَنَّهُ هُوَ أَنْ يَقَالَ إِذَا تَجَزَّأَ الطَّلَاقُ بِدُونِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ

طالِقٌ وَطالِقٌ فَعَلَمَاءُ نَا الثَّلَاثَةَ اتَّفَقُوا عَلَیْهَا أَنَّهَا تَقَعُ الْوَاحِدَةَ هَهُنَا فَهَمَّ أَنَّهَا التَّرْتِيبُ عِنْدَ الْكُلِّ
فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ اسْمًا تَبِينُ بِوَاحِدَةٍ لِأَنَّ الْأَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكْلِمِ بِالثَّانِي وَالثَّانِي
فَسَقَطَتْ وَلَا يَشْتَرِكُ فِي الْمَصْرُوفِ يَعْنِي مَا جَاءَ التَّرْتِيبُ مِنَ الْوَاحِدِ كَلِّ مِنَ التَّكْلِمِ لِلسَّائِي لِأَنَّ
الْإِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِثَلَاثٍ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَإِذَا تَكَلَّمَ بِالْأَوَّلِ وَقَعَ الْفَرْقُ
عَنْهُ لَمْ يَتَّبِعِ الْمَحَلَّ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ بِذَلِكَ لِأَنَّ لَوْ قَالَ بِلَا وَادِ وَأَنْتَ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبِينُ
بِالْأَوَّلِ بِالْإِنْفَاقِ فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا مَعْنَى لِحُلِّ الْوَاحِدِ فِيهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَقَعُ الثَّلَاثُ فِيمَا خَرَجَ مِنْهَا لَا
الْجَمْعَ بِحَرَفٍ الْجَمْعُ بِالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ

ترجمہ

جب شوہر نے اپنی غیر موطورہ بیوی سے کہا انت طالق طالق طالق تو عورت ایک طلاق سے بائنہ
ہو جائے گی۔ ہمارے علماء پر دوسرا سوال وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ عبارت اس کا جواب ہے۔ اعتراض
یہ ہے کہ جب کسی نے فوری یعنی بغیر شرط کے معلق کئے غیر موطورہ کو فوری طلاق دے دی یا اس طور کہہ کر انت طالق طالق
وطالق تو ہمارے علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ لہذا مشکوٰۃ معلوم ہو کہ واؤ سب کے
نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ تو مصنف نے جواب دیا کہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ طلاق اول دوسری
اور تیسری طلاق کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہوگئی پس اس کی ولایت ساقط ہوگئی تصرف کا محل فوت ہو جائے گی جو کہ سے مطلب
یہ ہے کہ یہاں ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ تکلم لسانی کی وجہ سے ترتیب قائم ہوگئی۔ کیونکہ انسان قادر نہیں ہے
کہ ایک دفعہ میں تین کلمات کا تکلم کر سکے پس جب اس نے اول طلاق کا تکلم کیا اور اس سے فراغت حاصل ہوئی تو عورت
ثانی و ثالث طلاق کا محل باقی نہ رہ گئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی کہنے والا واؤ کے بغیر تکلم کرنا اور کہنا انت طالق طالق
طالق تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جاتی لہذا معلوم ہو کہ واؤ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعی
کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی جس صورت مسئلہ میں ہم کلام کر رہے ہیں۔ دلیل امام شافعی کی یہ ہے کہ حرف
جمع کی وجہ سے جو جمع ہوتی ہے اس کا حکم وہی ہے جو جمع کے لفظ کا حکم ہے۔

تشریح

اور جب کسی نے غیر مدخول بہل سے کہا انت طالق طالق طالق تو عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔
جواب سوال آخر :- یہ عبارت ایک دوسرے اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔ اعتراض اخاف
کے اس قول پر وارد ہوتا ہے۔ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا انت طالق طالق و
طالق اور اس پر کسی شرط کا اضافہ نہیں کیا تو اخاف نے کہا اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور دو طلاقیں لغو ہو جائیں
گی جس سے اندازہ ہوتا ہے واؤ اس جگہ ترتیب کیلئے ہے جمع کیلئے نہیں ہے۔
مسئلہ ان کے یہاں یہ ہے کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہوگئی اور دوسری اور تیسری طلاق کی
عمل باقی نہ رہی۔ نیز اس عورت پر عدت طلاق کا گذر ناجی واجب نہیں ہے۔

جواب :- اصل اعتراض کا جواب بخائب احناف یہ دیا گیا ہے کہ اس مثال میں بھی ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں ہوئی۔ نہ واؤ ترتیب کا مان کر اس پر ایک طلاق واقع ہوئی بلکہ قائل کے زبانی قول پر پیدا ہوئی ہے کیوں کہ آدمی آن واحد میں صرف ایک کلام کا تکلم کر سکتا ہے، ایک شے سے زائد کا تکلم نہیں کر سکتا اس پر وہ قادر نہیں ہے۔ لہذا جب اس مثال میں شوھر نے اول طلاق کا لفظ اپنی زبان سے صادر کیا تو یہ طلاق واقع ہو گئی اور ابھی اس نے ثانی و ثالث طلاق کا تکلم بھی نہیں کیا ہے۔ اور جب عورت بابتہ ہو گئی تو عورت شوھر کے نکاح کی ملکیت سے خارج ہو کر اجنبیہ بن گئی اس لئے شوھر اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع کرنے کا مجاز نہ رہا۔

اس مثال میں بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر شوھر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے انت طالق طالق طالق واو عطف کے بغیر تینوں طلاق واقع کر دیں تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بابتہ ہو جاتی ہے جس سے صاف واضح ہے کہ احناف کے یہاں واؤ ترتیب کیلئے نہیں آتا اور اس میں واؤ کے ترتیب کیلئے ہونیکا کوئی دخل نہیں ہے۔ شارح کی راستے :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو انت طالق و طالق و طالق کہا تو اگرچہ ہمارے نزدیک طلاق ایک ہی واقع ہوتی ہے مگر امام شافعی کے یہاں اس قول میں اس پہ تین طلاقیں ہوں گی۔ شواہد کی دلیل :- جو جمع حرف یعنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کی طرح ہے جو صیغہ جمع یا لفظ جمع سے حاصل ہوتی ہے۔ لہذا جس طرح لفظ جمع مثلاً انت طالق ثلاثہ کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح حرف جمع کے آجانے پر بھی حکم ہے یعنی مذکورہ قول میں تین طلاق واقع ہوں گی۔

جواب :- احناف نے شواہد کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ واؤ حرف جمع ہے ہی نہیں وہ تو مطلق عطف پر دلالت کرتا ہے۔ اسی کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ اور جب واؤ جمع کا حرف نہیں ہے تو اس کے ذکر کرنے سے ثلاثہ کی طرح تین طلاقیں کس طرح واقع ہوں گی۔

وَإِذَا مَرَّ وَجَّحٌ أَمْسَيْنِ مِنْ سَجَلٍ بَغِيرِ إِذَنْ مَوْلَاهُمَا وَبَغِيرِ إِذَنْ الزَّوْجِ رُشْمٌ قَالَ الْمَوْلَى هَذَا حُرَّةٌ وَهَذَا مُتَصِلٌ جَوَابُ سَوَالِ الْخَرِّ عَلَى غُلَامَيْنِ أَوْ هُوَ أَتَى إِذَا زَكَ فَضَوَّلِي أَمَّا بِنْتُ لَشَيْخٍ مِنْ سَجَلٍ الْخَرِّ سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ أَوْ بَعْدَ بَيْنِ بَغِيرِ إِذَنْ الزَّوْجِ وَبَغِيرِ إِذَنْ الْمَوْلَى عَلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلَى هَذَا حُرَّةٌ وَهَذَا مُتَصِلٌ فَاتَّكَ بِبَطْلٍ نَكَاحُ الشَّائِبَةِ بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنَنَا فَعَلِمَ أَنَّ الْوَأْدَ لِلتَّرْتِيبِ وَالْإِلَاصُّ نَكَاحٌ حَقٌّ فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذَا الْمَثَلِ إِنَّمَا يَبْطُلُ نَكَاحُ الشَّائِبَةِ لِأَنَّ عَتَقَ الْأَوَّلِ يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِي حَقِّ الشَّائِبَةِ فَيُظَلُّ الشَّائِبَةُ قَبْلَ التَّكْلِمْ بَعْتَقَهَا يَجْعَلُ أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ ابْتِغَاءً مِنْ الْوَأْدِ مِنَ الْكَلَامِ لِأَنَّ نَكَاحَ الْأَمْتَيْنِ كَانَ مُؤَقَّفاً عَلَى إِجَارَةِ الْمَوْلَى وَاجَارَةِ الزَّوْجِ جَمِيعاً فَإِذَا عَتَقَ الْمَوْلَى الْأَوَّلَى أَوَّلًا كَانَتْ الشَّائِبَةُ مُؤَقَّفَةً وَالْأَوَّلَى نَافِذَةً فَلَزِمَ أَنَّ يَتَوَقَّفَ نَكَاحُ الْأَمْتِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ

كَمَا أَنَّ لَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرَ جَائِزٍ فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلٌّ تَوَقَّفَ إِلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِعَقِبَتِهَا وَيَقُولَ
وَهَذَا كَلَّةٌ إِذَا تَبَلَّ فَضُولِي أَحْمَرٌ مِنْ حَاجِبِ الدُّرُجِ لِأَنَّ الْفَضُولِي الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلَّى
كُلَّ فِي النِّكَاحِ وَقِيلَ إِنْ أُنْكِحْتُمُ الْفَضُولِي الْوَاحِدَ بِكَلَامَيْنِ بَانَ قَالَ زَوَّجْتُمْ فَلَا تَمْنُ مِنْ فُلَانٍ
وَقِيلَتْ مِمَّنْ يَتَوَقَّفُ وَلَا يَبْطُلُ وَقِيلَ لَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ بِغَيْرِ زَوْجٍ الدُّرُجِ لِأَنَّ حُكْمَ الْمَسْأَلَةِ
لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا وَلِهَذَا لَمْ يَقْتَضِ كَلَامُ شَمْسِ الْأُمْتَةِ بِهَذَا الْقَيْدِ وَإِنْ اعْتَقَبْتُمَا الْمُؤَلَّى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ
بَانَ قَالَ اعْتَقَبْتُمَا لَا يَبْطُلُ نِكَاحٌ وَاحِدٌ لَا مِنْهُمَا الْعَدَمُ تَحْقِيقُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْأَمَةِ وَإِنْ
اعْتَقَبْتُمَا بِكَلَامٍ مُنْفَصِلٍ فَأَجَانِبَ الدُّرُجِ بِكَلَامٍ وَاحِدٍ لَا مِنْهُمَا جَائِزٌ نِكَاحٌ الْمَعْتَقَةُ الْأُولَى
وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تَحْقِيقُ الْأَجَانِبَ هَذَا إِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِي عَقْدٍ وَاحِدٍ فَأَمَّا إِذَا
كَانَا فِي عَقْدَيْنِ فَإِنْ كَانَ مُؤَلَّى الْأَمَتَيْنِ وَاحِدًا فَأَمَّا حُكْمُ كَلَامِهِمَا فَإِنْ كَانَ
إِثْنَيْنِ فَأَعْتَقَبَ الْأَمَتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ فَالنِّكَاحَانِ مُؤَقَّتَانِ فَأَيُّهُمَا أَجَانِبَ الدُّرُجِ جَائِزٌ وَإِنْ
أَجَازَهُمَا مَعًا جَائِزٌ كَمَا فِي الْمَعْتَقَةِ الْأُولَى.

ترجمہ

اور جب کہ کسی شخص نے دو باندیوں کی شادی ایک مرد سے کر دی اور اس مرد سے اجازت نہ لے نہ دونوں
باندیوں کے آقا سے اجازت لے پھر آقا نے کہا ہندہ حرہ و ہندہ (یہ آزاد ہے اور یہ) منسلک کہے یہ عہد
ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فضولی نے ایک شخص کی دو باندیوں کا نیکاح
ایک مرد سے کر دیا۔ برابر ہے کہ ایک عقد سے نکاح کیا ہو یا دو عقدوں سے نکاح کیا زوج کی اجازت کے بغیر اور مولیٰ کی
اجازت کے بغیر پس آقا نے متصل کلام سے ہندہ حرہ و ہندہ کہا تو بالاتفاق ثانیہ باندی کا نیکاح باطل ہو گیا لہذا معلوم
ہو کہ واؤ اس جگہ ترتیب کیلئے واقع ہے ورنہ دونوں ہی کا نیکاح صحیح ہو جاتا۔ تو مصنف نے جو باندیاں اس مثال میں
دوسری باندی کا نیکاح صرف اس لئے باطل ہے۔ پہلی باندی کا عقد دوسری کے حق میں عملیت و عقد کو باطل کر دیتا
ہے۔ لہذا دوسری باندی کے عقد کے ساتھ کلام کر سکتے ہیں پہلی باندی کا نیکاح باطل ہو گیا۔ مذکورہ مسئلہ میں جو ترتیب
پائی جاتی ہے وہ ترتیب بھی واؤ سے نہیں آتی بلکہ کلام سے آتی ہے کیونکہ دونوں باندیوں کا نیکاح مولیٰ اور زوج دونوں
کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اولاً پہلی باندی کو آزاد کر دیا تو دوسری باندی موقوف ہو گئی اور اول
نافذ ہو گئی پس لازم آیا کہ باندی کا نیکاح حرہ کے نیکاح پر موقوف ہے اور یہ جائز نہیں ہے جس طرح پر باندی کا نیکاح
حرہ کی موجودگی میں جائز نہیں ہے لہذا ثانیہ باندی کے لئے محل توقف باقی نہ رہ گیا تاکہ وہ اس کی آزادی کا حکم کرتا
اور ہندہ کہتا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب دوسرے فضولی نے زوج کی طرف سے قبول کر لیا ہو۔ اس وجہ سے کہ فضولی واحد
نیکاح کے دونوں طرف (زوج، زوجہ) کا متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا ہے کہ جب ایک فضولی نے دو کلاموں سے
نیکاح کیا۔ مثلاً کہ زووجت فلاتہ من فلان (میں نے فلان عورت کا نیکاح کر دیا) اور شوہر سے کر دیا، اور شوہر کی طرف سے

میں نے قبول کیا تو نکاح موقوف رہیگا باطل نہ ہوگا۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ متن میں بغیر اذن الزوج کی قید کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الاعظمی نے اس قید کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو لفظ واحد سے آزاد کر دیا مثلاً یوں کہنا "اعتقنہا" تو دونوں میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا جمع بین الحرۃ والامۃ کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر دونوں باندیوں کو خدام نسوان (علیحدہ علیحدہ کلام سے) آزاد کیا تو ثانیہ باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا لہذا دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے کہ دونوں باندیوں کا نکاح عقد واحد میں ہوا اور جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر ذکر کیا اگر دونوں نکاح دو عقد میں ہوں پس اگر دونوں باندیوں کا آقا ایک ہے تو حکم وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اگر مولیٰ دو ہوں تو یکے بعد دیگرے باندیاں آزاد ہو جائیں گی اور دونوں نکاح موقوف رہیں گے جس جس نکاح کی اجازت شوہر دے دیا گاہ درست ہو جائیگا اور اگر اس نے دونوں نکاحوں کی اجازت ایک ساتھ دے دی تو پہلی آزاد شدہ باندی کا نکاح درست ہوگا۔

تشریح

واذا زوج امتین الخ۔ ایک شخص نے دو باندیوں کا ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اسکے بعد آقل نے ان دونوں باندیوں میں سے ایک کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہندہ حرۃ یہ آزاد ہے و ہندہ۔ اور پھر دوسری کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اُس قول سے متعلق کہے و ہندہ اور یہ۔

ان دونوں کو اس طرح پر کہا ہے کہ درمیان میں کوئی فصل نہ کیا ہو، پہلے جیلے سے متصلاً فوراً ہی دوسرا ہندہ کہہ دے تو اتفاق علماء احناف اس باندی کا نکاح جس کو لفظ ہندہ سے اس نے اشارہ کیا ہے باطل ہو جائیگا۔ اس وجہ سے کہ اس قول میں احناف کے نزدیک دونوں باندیاں ترتیب وار آزاد ہوئی ہیں چنانچہ جب مولیٰ ہندہ حرۃ کہہ دے تو پہلی والی آزاد ہوگئی اور جب اسی سے ملا کہ متصلاً و ہندہ۔ اس نے کہا تو دوسری بھی آزاد ہوگئی۔ اس صورت میں خرابی یہ لازم آتی کہ اول باندی چونکہ حرہ ہو چکی اور منکوحہ ہے ہی۔ اس لئے لازم آیا کہ آزاد عورت کی موجودگی میں اس نے دوسری سے یعنی باندی سے نکاح کیا ہے اور نکاح میں حرہ کے موجود ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے اس لئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو گیا۔

خلاصہ سوال مذکورہ تقریر احناف سے ثابت ہوا کہ واؤ مذکورہ مثال میں ترتیب کیلئے آیا ہے کیونکہ اگر اس کے نکاح میں دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہو جائیں ترتیب وار یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو نکاح دونوں درست ہو جاتا۔ اور یہ اشکال وارد نہ ہوتا کہ اس نے حرہ سے نکاح کرنے کے بعد اس کی موجودگی میں باندی سے نکاح کیا ہے۔ حاصل یہ کہ پہلی باندی سے نکاح کا جواز اور دوسری باندی سے نکاح کا عدم جواز اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ واؤ ان کے یہاں ترتیب کیلئے آئے ہیں نہ مطلق جمع کے لئے۔

جواب :- من جانب احناف اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کی طرح یہاں پر بھی واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے بلکہ کلام کی ترتیب کو جب سے اتفاقاً یہ صورت پیدا ہوگئی ہے کیونکہ مذکورہ صورت میں دونوں باندیوں کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور جب آقا نے ہندہ حرۃ کہہ کر اول باندی کو آزاد کر دیا تو دوسرے و ہندہ کہنے سے

پہلے یعنی اس کو آزاد کرنے سے پہلے اول باندی کا نکاح نافذ ہو گیا اور وہ منکوحہ حرہ ہو گئی اور لازم آیا کہ اس نے آزاد عورت کی موجودگی میں باندی سے نکاح کیا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ ارشاد ہے **لَا تَنْكِحُوا الْمُؤْمِنَاتِ حَتَّى يَأْذَنَ اللَّهُ لَهُنَّ** (مائدہ ۳۰) اور یہ بھی ثابت ہوا کہ باندی سے نکاح نہ کیا جائے اس لئے کہ دوسری باندی سے نکاح کا عدم جواز ثابت ہوا وہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ باندی کا نکاح اب موقوف علی الاجازۃ بھی نہیں رہا۔ کیوں کہ یہ بھی ناجائز ہے اس لئے اس کے آزاد ہونے سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہو چکا تھا۔ لہذا معلوم ہوا کلام کے لفظ کی ترتیب کے لحاظ سے اتفاقاً یہ صورت حال پیدا ہو گئی ورنہ واؤ پہلے ترتیب کیلئے تھا نہ اس مثال میں واؤ کو ترتیب کیلئے مانا گیا۔

صاحب نور الانوار کی رائے : مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے جبکہ فضولی دو شخص ہوں۔ ایک مرد کی جانب سے دوسرا دونوں باندیوں کی جانب سے فضولی ہو جس نے نکاح کو قبول کیا ہو۔ کیونکہ فضولی جانبین سے اگر ایک ہی شخص ہو وہی ایجاب کرے پھر وہی ان باندیوں کی طرف سے قبول کرے تو صورت جائز نہیں ہے اور جب ایک فضولی دونوں جانب کے نکاح کا متولی نہیں ہو سکتا تو جواز نکاح کیلئے جانبین سے ایک ایک فضولی ہونا چاہیے جو متولی ہونے کے فرائض انجام دے۔ لہذا جب دو ہوں ایک نے مرد کی جانب سے قبول کیا ہو اور دوسرے فضولی نے باندیوں کی جانب سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح ایک جانب مرد (شوہر) کی اجازت پر اور دوسری جانب مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا لیکن اگر فضولی جانبین سے صرف ایک ہی ہو تو سرے سے نکاح ہی درست نہ ہو گا۔ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں ایک فضولی ہی کافی ہے دوسرے فضولی کی حاجت نہیں ہے۔ مگر جواز نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ دو دو کلام کے ساتھ کلام کرنے۔ ایک کلام باندی کی جانب سے اور دوسرا کلام شوہر کی جانب سے کرے اور اس طرح پورے کہیں نے فلاں مرد کی جانب سے اس ایجاب کو قبول کر لیا تو نکاح ایک طرف مولیٰ کی اجازت پر اور دوسری جانب باندی کی اجازت پر موقوف رہے گا اور باطل ہونے سے بچ جائیگا۔ لہذا امت میں جو یہ کہا گیا کہ بغیر اذن الزوج کی حاجت نہیں کیونکہ مسئلہ کا اس قول سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر فضولی نے مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے کر دیا اور بھی مولیٰ سے اجازت نہیں لیا ہے اس کے بعد مذکورہ صورت پیش آئی یعنی آقا نے سنکر **هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ كَبِيرَا** تو بھی یہی حکم ہے یعنی اول کا نکاح درست اور دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائیگا۔ خرابی وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی نکاح امتہ علی الحرہ جائز نہیں ہے۔

اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو جدا جدا کلام سے آزاد کیا مثلاً اس نے ایک کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا **لِذِهِ حُرَّةٌ** (یہ آزاد ہے) اس کے بعد تھوڑی دیر تک مولیٰ خاموش رہا پھر کچھ دیر کے بعد دوسری باندی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اس نے کہا **وَلِذِهِ حُرَّةٌ** (اور یہ بھی آزاد ہے) اس کے بعد شوہر نے ان دونوں باندیوں کے یا صرف ایک کے ساتھ نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس باندی کا نکاح صحیح ہو جائے گا اور دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی وہی خرابی لازم آتی ہے یعنی نکاح الامتہ علی الحرہ (حرہ کی موجودگی میں باندی سے نکاح کرنا) اب اگر شوہر نے اس

دوسری باندی سے بھی نکاح کی اجازت دیدی تو اس کا اعتبار نہ کیا جائیگا اور نکاح درست نہ ہوگا۔

شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب دونوں باندیوں سے نکاح ایک ہی عقد میں کیا گیا ہو اور اگر نکاح دونوں باندیوں سے الگ الگ مستقل عقود کے ذریعہ ہوا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

اولیٰ صورت یہ ہے کہ اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہی ہو تو پھر حکم نکاح کے جواز و عدم جواز کا وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا یعنی اولیٰ کا نکاح درست اور دوسری باندی کا نکاح ناجائز۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں باندیوں کے مالک دو ہوں۔ اور ان دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے الگ الگ مگر آگے پیچھے (یعنی بعد دیگرے) آزاد کیا ہو۔ تو دونوں ہی کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا اور شوہر ان میں سے جس سے نکاح کی اجازت دیکھا وہ درست ہو جائیگا۔

ایک صورت یہ بھی ہے کہ شوہر نے نکاح الحرة علی الامتہ کے اشکال سے بچنے کیلئے دونوں سے اپنے نکاح کی اجازت ایک ساتھ دیدی تو بھی جس باندی کو اس کے آقا نے آزاد کیا ہے نکاح اس سے جائز ہو جائیگا مگر دوسری سے نکاح درست نہ ہوگا کیونکہ وہی اشکال یہاں بھی وارد ہوگا۔ اس وجہ سے کہ جب ان کے مولیٰ نے یہ بعد دیگرے ان کو آزادی دی ہے تو جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے وہ حرہ ہوگئی اور اس وقت تک دوسری باندی کے مولیٰ نے ابھی اس کو آزاد نہیں کیا ہے تو اس صورت میں نکاح الامتہ علی الحرہ کا موقوف ہونا لازم آیا اور یہ بات گذر چکی ہے کہ نکاح الامتہ علی الحرہ کا موقوف ہونا اسی طرح صحیح نہیں ہے جس طرح نکاح الامتہ علی الحرہ جائز نہیں ہے۔

لہذا جو باندی اولاً اور پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح تو جائز ہو گیا۔ اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی مذکورہ بالا ظہری لازم آنے کی بنا پر اس کا نکاح درست نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

وَإِذَا زَوْجٌ رَجَلَ اُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بَغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ فَلْيَبْغِ الْخَبْرُ فَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ
بَطْلًا كَمَا إِذَا أَحْزَاهُمَا مَعًا وَإِنْ أَحْزَاهُمَا مَتَفَرَّقًا بَطْلٌ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هَذَا أَيْضًا جَوَابُ سَوَالٍ
مَقْدَمٍ بِمَا يَرُدُّ عَلَيْهِ وَأَمَّا إِذَا زَوَّجَ أَحَدُ رَجُلًا اُخْتَيْنِ مَعًا فِي عَقْدَيْنِ فَلْيَبْغِ الزَّوْجُ خَبْرَ
النِّكَاحِ فَإِنْ أَحْزَاهُمَا الزَّوْجُ مَعًا بَطْلٌ مَوْصُولٍ وَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ بَطْلٌ النِّكَاحَانِ
كَأَنَّهُمَا أَحْزَاهُمَا مَعًا هَذَا يُدَلُّ عَلَى أَنَّ الْوَأْدَ لِلْمُقَامَةِ نَهَى وَإِنْ أَحْزَاهُمَا الزَّوْجُ مَعًا بَطْلٌ
مَفْصُولٍ بَطْلٌ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شَبْهِةٍ وَهَذَا اسْتَطَرَّ دُونَ اللَّادِلِ فَاجَابَ بِأَنَّ فِي هَذِهِ الصُّوَرِ
اسْتِمَاءَ بَطْلٍ النِّكَاحَانِ بِلَا هُمَا لِأَنَّ الْوَأْدَ لِلْمُقَامَةِ نَهَى تَبْلٌ لِأَنَّ صِدْقَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ
إِذَا كَانَ فِي آخِرِهِ مَا يَفْتَرِ أَوَّلَ مَا كَسَبَ الشَّرْطَ وَالِاسْتِثْنَاءُ إِذَا تَأَخَّرَ فِي الْكَلَامِ كَيُؤَنِّدَ
الْكَلَامَ مَوْصُولًا عَلَيْهِمَا لَا تَهْتَمُّا مَعْتَدَانِ فَكُنْ لِي هُمَا نِكَاحُ الْأَخْتِ الْأَخِيرَةِ يَفْتَرِ أَوَّلَهُمَا
إِذْ يَكُونُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ يَسْبِقُ تَزْوِيجَ الْأَخِيرَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ فَلَا جَرَمَ
بِقَاتَرَانِ فِي الزَّمَانِ -

ترجمہ

اور جب کسی شخص نے ایک شخص کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں کرادیا اور زون سے اجازت کے بغیر کرادیا پس زون کو خبر پہنچی تو مرد نے کہا اجزئت نکاح ہندہ و ہندہ (میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی) تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسے اس صورت میں نکاح باطل ہو جاتا ہے جبکہ دونوں نے نکاح کی اجازت ساتھ ساتھ دی ہو۔ اور اگر اجازت متفرق طور پر دی ہے تو ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ سوال ہم پر وارد ہوتا ہے کہ جب ایک شخص نے کسی مرد کا نکاح دو حقیقی بہنوں سے کر دیا۔ پس زون کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر زون نے کلام موصول سے دونوں کی اجازت دی ہے اور کہا اجزئت نکاح ہندہ و ہندہ تو دونوں نکاح باطل ہو گئے گویا اس نے دونوں کو ایک ساتھ اجازت دے دی ہے۔ یہ مسئلہ دالت کرتا ہے کہ دو اقارنت کیلئے آتا ہے اور اگر کلام مفصول سے اجازت دی تو ثانیہ کا نکاح بلا شبہ باطل ہو گیا مگر یہ اول کے تابع ہے۔ پس مصنف نے جوابدہ کہ اس صورت میں دونوں باطل ہیں اس وجہ سے نہیں کہ دو اقارنت کے معنی کیلئے آتا ہے کیونکہ کلام کا ابتدائی حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جبکہ اس کے آخری حصہ میں کوئی چیز ایسی ہو جو اس کے اول حصہ کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء۔ جب شرط اور استثناء کلام کے آخر میں مذکور ہوں تو شروع کلام ان پر موقوف رہے گا کیونکہ دونوں تبدیلی پیدا کر نیوالے ہیں۔ اسی طرح یہاں پر بھی اخیر والی بہن کا نکاح دونوں کے اول کو تبدیل کر دیتا ہے کیونکہ اخیر والی بہن سے شادی کرنے کی صورت میں دونوں بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے اسی واسطے اول کلام اپنے آخری حصہ پر موقوف ہو گیا پس لامحالہ دونوں حصے اول و آخر زمانے میں مقترن ہو گئے۔

تشریح

واذا تزوج رجلًا۔ اور اگر فضولی نے کسی مرد کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں کے ساتھ کر دیا اور یہ نکاح شوہر کی اجازت کے بغیر کیا ہے اس کے بعد شوہر کو اس کی اطلاع ملی تو شوہر نے کہا میں اس کے اور اس کے ساتھ نکاح کی اجازت دے دی تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے۔

مذکورہ بالا باتن کی عبارت احاف پر وارد کئے گئے جو تھے اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔
اعتراض کی تفصیل: یہ اعتراض دراصل داؤ کے مقارنت کیلئے ماننے پر کیا گیا ہے۔
صورت مسئلہ: ایک اجنبی شخص نے ایک اجنبی شخص کا نکاح دو حقیقی بہنوں کے ساتھ دو عقدوں سے شوہر کی اجازت کے بغیر کر دیا، نکاح کر دینے کے بعد شوہر کو اس نکاح مع الاختین کی اطلاع ملی تو اطلاع ملنے ہی متعلق شوہر نے دونوں کے نکاح کی اجازت ان الفاظ میں دے دی۔ اس نے کہا: اجزئت نکاح ہندہ و ہندہ میں اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دیدی تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ جس طرح ایک تیسری صورت میں اس قسم کا نکاح باطل ہو جاتا ہے جیسی یہ کہ اس نے اجازت کے الفاظ اس طرح کہے: اجزئت نکاح ہما (میں نے ان دونوں کے نکاح کی اجازت دی) تو دونوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ لہذا جب شوہر نے: اجزئت نکاح ہندہ و ہندہ کہا تو جمع بین الاختین لازم آیا اور دونوں کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہذا و ہذا کے درمیان جو داؤ مذکور ہے وہ مقارنت کیلئے آتا ہے اور شوہر نے دونوں بہنوں کے نکاح کی ایک ساتھ

اجازت دی ہے جبکہ احناف کے یہاں واؤ مقارنت کے معنی نہیں دیتا۔
 مَسْبُوعاً :- اس کے برخلاف اگر شوہر نے دونوں بہنوں سے نکاح فصل کے ساتھ کیا مثلاً اس نے ایک بہن کی نجابت
 اشارہ کر کے کہا اجزئت نکاح ہندہ (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی) پھر تھوڑی دیر خاموش رہا۔ جب کچھ عرصہ
 گزر گیا تو دوسری بہن کی جانب اشارہ کر کے کہا "اجزئت نکاح ہندہ" (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی)۔
 اس صورت میں اول نکاح جائز ہو گیا اور دوسری بہن سے نکاح باطل ہو گیا۔ اس لئے کہ جب اس نے پہلی بہن
 سے نکاح کی اجازت دی تھی تو دوسری بہن اس سے نکاح میں نہ ہونی کی وجہ سے مزاحم نہیں ہوئی اس لئے نکاح درست
 ہو گیا اور جب دوسری سے نکاح کی اجازت دی تو پہلی بہن اس کیلئے مزاحم ہو گئی اور جمع بین الاختین لازم ہونی کی وجہ
 سے ثانی کا نکاح باطل ہو گیا۔

شراح کی رائے :- مصنف نورالانوار کی رائے یہ ہے کہ پہلے مسئلے کے تابع بنا کر ذکر کر دیا گیا ہے ورنہ اعتراض
 سے اس مسئلے کو تعلق نہیں ہے سوال تو صرف اس مسئلہ سے تھا کہ شوہر نے کلام موصول سے اجازت دی ہے اور
 اس سوال کا جواب ذکر کرتے ہوئے مسئلے میں دونوں عورتوں سے نکاح کا بطلان اس بنا پر نہیں ہے۔ اجزئت ہندہ و
 ہندہ میں واؤ مقارنت کیلئے لا با گیل ہے بلکہ یہاں پر قاعدہ دوسرا پایا گیا۔ قانون یہ ہے کہ کلام کے آخری حصہ میں اگر کوئی چیز
 ایسی آجائے جو شروع کلام کے حکم کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء کی صورتیں۔ یعنی جب کسی کلام کے آخر میں شرط
 مذکور ہو یا استثناء تو اس کی وجہ سے شروع کلام کا حکم بدل جاتا ہے جیسے مثال کے طور پر آپ نے انت طالب ان قلت
 الدار کہا، یا جارنی القوم الازید کہا۔ اول مثال کے آخر میں شرط مذکور ہے اور دوسری مثال کے آخر میں الاستثناء
 ذکر کیا گیا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ اول حصہ اس کلام سے آخری حصہ پر موقوف رہتا ہے اس لئے کہ خواہ استثناء ہو یا شرط
 دونوں کے دونوں حکم کو تبدیل کر دیتے ہیں۔

ٹھیک ہی صورت اس مسئلے میں یعنی اجزئت نکاح ہندہ و ہندہ میں پیش آتی ہے۔ اس مثال میں شوہر کے
 آخری کلام و ہندہ نے اول کلام کے حکم کو بدل دیا ہے اول سے نکاح کا جواز ثابت ہو رہا تھا مگر جب آخری کلام آیا تو
 اس نے دوسری بہن سے نکاح کی اجازت دیکر اول کے نکاح کی صحت کو فساد سے تبدیل کر دیا ہے۔ یعنی شوہر
 نے جب اجزئت نکاح ہندہ کہا تو پہلی بہن سے نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری بہن کی جانب اشارہ کر کے و ہندہ
 کہہ دیا تو دوسری بہن کا ایک شخص کے نکاح میں جمع ہونا لازم آیا۔ وَاَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْاَخْتَيْنِ کی ممانعت آتی ہے اس لئے وہ
 نکاح فاسد اور ناجائز ہو گیا اور جب یہ قاعدہ ہے کہ کلام کے آخر میں کوئی چیز ایسی موجود ہو جو شروع اور اول کلام کو بدل
 دے تو شروع کلام آخر کلام پر موقوف ہو جاتا ہے اس لئے شوہر کے مذکورہ کلام اجزئت ہندہ و ہندہ میں کلام اول یعنی
 اجزئت ہندہ موقوف ہو گیا۔ کلام آخر کی صحت و فساد پر واؤ ہندہ و ہندہ ہے اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ اور موقوف
 کے وقوع کا زمانہ ایک ہوا کرتا ہے۔ لہذا اس قاعدہ کی بنا پر اول عورت کے نکاح کی اجازت موقوف اور دوسری بہن
 کے نکاح کی اجازت شوہر کی جانب سے موقوف علیہ ہو گئی اور دونوں ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں یعنی دونوں کے

جواز نکاح کا زمانہ ایک ہی ہوگا اور یہ جمع بین الاختین کے قانون کے خلاف ہے لہذا دونوں کا نکاح باطل ہو جائیگا۔

وَقَدْ تَكُونُ الْوَادُ لِلْحَالِ هَذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِي مَعْنَى الْوَادِ كَمَا أَنَّ كَوْنَهَا لِعَطْفٍ كَانَ بَيَانُ الْحَقِيقَةِ
لِقَوْلِهِ لَعَبْدًا ۚ أَدَّى الْوَادُ أَنْتَ حُرٌّ حَتَّى لَا يَتَّقِيَ إِلَّا بِالْإِذَاعِ فَالْوَادُ فِي قَوْلِهِ وَأَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِعَطْفٍ
إِلَّا لِمَنْ عَطَفَ الْخَبَرَ عَلَى الْإِنْشَاءِ فَيُصَلُّ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُونُ شَرْطًا وَقَدْ بَيَّنَّا الْعَامِلَ فَيَنْبَغِي
أَنْ يَتَوَقَّعَ الْعِتْقُ عَلَى أَدَاءِ الْوَادِ وَيَكُونُ عَلَيْهِ أَنْ الْحَالُ هُوَ قَوْلُهُ وَأَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهُ أَدَّى الْوَادُ
إِلَّا فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْإِذَاعُ مُؤَقَّتًا عَلَى الْعِتْقِ مُؤَقَّتًا عَلَى الْإِذَاعِ وَاجِبٌ بَيَانُهُ مِنْ
بَابِ الْقَلْبِ أَيْ كُنْ حُرًّا وَأَنْتَ مُؤَدِّ الْوَادِ وَبَيَانُهُ مِنْ قِبَلِ الْحَالِ الْمَقْدَرِ أَيْ أَدَّى الْوَادُ
إِلَّا حَالُ كَوْنِكَ مَقْدَرًا أَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْإِذَاعِ فَتَكُونُ الْحُرِّيَّةُ مُؤَقَّتَةً عَلَيْهِ وَبَيَانُ
الْحُمْلَةِ الْحَالِيَةِ قَائِمًا مَقَامَ جَوَابِ الْأَمْرِ كَأَنَّ قِيلَ أَدَّى الْوَادُ فَتَصِيرُ حُرًّا بِبَيَانِ
الْحُرِّيَّةِ حَالِ الْإِذَاعِ وَالْحَالُ وَصِفٌ فِي الْمَعْنَى وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوفِ فَالْحُرِّيَّةُ
لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْإِذَاعِ

ترجمہ

اور واؤ کبھی حال کے معنی کیلئے آتا ہے۔ واؤ کے معنی میں یہ مجازی معنی کا بیان ہے جس طرح کہ
واؤ کا عطف کیلئے مہونا اس کی حقیقت کا بیان تھا جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے کہے کہ اَدِّ الْوَادِ
اَنْتَ حُرٌّ (مجھے ایک ہزار ادا کر دے اور تو آزاد ہے) حتیٰ کہ وہ غلام ادا کے بغیر آزاد نہ ہوگا پس واؤ اس کے قول
”اَنْتَ حُرٌّ“ میں عطف کا نہیں ہے کیونکہ خبر کا عطف انشاء پر اچھا نہیں ہوتا پس اس کو حال پر محمول کیا جائے گا۔
اور حال اپنے عامل کی قید اور شرط ہو کر تا ہے پس مناسب ہے کہ عتق (آزاد ہونا) الف کے ادا کرنے پر موقوف ہو۔
اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو ”اَنْتَ حُرٌّ“ ہے نہ کہ اس کا قول اَدِّ الْوَادِ پس مناسب تو یہ ہے کہ
الف کی ادائیگی عتق پر موقوف ہو نہ یہ کہ عتق موقوف ہو ادا ادائیگی الف پر۔ تو اس کا جواب تو یہ ہے کہ یہ قول باب
قلب کے قبیل سے ہے معنی اصل میں عبارت یہ تھی ”کُنْ حُرًّا اَوْ اَنْتَ مُؤَدِّ الْوَادِ“ (یعنی تو آزاد ہو جا اس
حالت میں کہ تو ایک ہزار ادا کر نوا لے)۔ اس کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حال مقدرہ کے قبیل سے ہے۔ یعنی
اصل عبارت یہ تھی اَدِّ الْوَادِ اَلْحَالُ كَوْنُكَ مُقَدَّرًا اِنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْإِذَاعِ (یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اس حال
میں کہ تم مانتے ہو کہ آزادی ادا کی حالت ہی میں ہے پس اس صورت میں آزادی الف کی ادا پر موقوف رہے گی۔
تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ جواب امر کا قائم مقام ہے گویا یہ کہا گیا کہ اَدِّ الْوَادِ فَتَصِيرُ حُرًّا (یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا
کر دے تو تو آزاد ہے۔ اور جو تھا جواب یہ ہے کہ حریت حال ادا کا نام ہے اور حال باعتبار معنی کے صفت ہے۔ در
صفت موصوف پر مقدم نہیں ہوتی لہذا حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی۔

تشریح

اور داؤد کبھی حال کیلئے آتا ہے۔ داؤد کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کے مجازی معنی کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا، داؤد کبھی حال کیلئے آتا ہے مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا، اداؤ بے لے! کہ مجھ کو ایک ہزار روپیہ اور تو آزاد ہے، اس صورت میں غلام روپیہ ادا کئے بغیر آزاد ہو گا۔ لہذا اس مثال میں و انت محرر میں داؤد عاقلہ نہیں ہے ورنہ لازم آئیگا کہ جملہ خبریہ پر حملہ انتیہ کو معطوف کیا گیا ہے اور جب داؤد عاقلہ نہیں ہے تو اس داؤد کو مجازاً حال کیلئے مان لیا جائیگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ حال ذوالحال کے عامل کیلئے قید اور شرط کا درجہ رکھتا ہے لہذا غلام اسی وقت آزاد ہو گا جب وہ ایک ہزار روپیہ ادا کرے گا۔

اعتراض :- اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس مثال میں و انت محرر حال ہے، اداؤ الی الفا تو حال نہیں ہے۔ اسلئے اگر ترکیب یہ قرار دی جائے کہ شرط ہے۔ و انت محرر۔ اور اداؤ الی الفا اس کی جزا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ شرط پر جزا موقوف ہو اگر کرتی ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ غلام کی آزادی پر ایک ہزار کی ادائیگی موقوف قرار دی جائے جبکہ اوپر حکم اس کے برعکس دیا گیا ہے یعنی غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپیہ کے ادا کرنے پر موقوف قرار دیا گیا ہے۔

جواب :- اس کلام میں قلب ہے معنی یہ کہ داؤد بظاہر و انت محرر پر داخل ہے مگر باعتبار معنی کے داؤد الیٰ پر داخل ہوا ہے۔ عبارت اصل میں اس طرح ہے کنن حرر و انت مود للالف الیٰ (تو آزاد ہو جاتا اس حال میں کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کرے والا ہو) لہذا اس طرح پر ایک ہزار روپیہ کا ادا کرنا آزادی کیلئے شرط ہو جائیگا اور غلام کا آزاد ہونا اس شرط کی جزا ہو جائے گی لہذا آزادی موقوف ہوگی ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی پر۔ مگر یہ صفت قلب بظاہر حال ظاہری کلام کے خلاف ہے اس لئے کسی قرینہ صارفہ کی ضرورت ہوگی تو قرینہ کیلئے مقصود نکلم اور اس کا ارادہ اس کیلئے قرینہ قرار دیا جائے کیونکہ مقصود مودل کا اس کلام سے یہ ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ کی رقم لیکر غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا اور تعلیق کلام میں اس کی جانب سے جائز مانی جاتی ہے جس کی جانب سے تنجیز درست ہوتی ہے معنی جو فوری طور پر کلام حکم کو واقع کر سکتا ہے وہ معلق کر کے بھی واقع کر سکتا ہے۔ اور اس جگہ صورت حال یہ ہے کہ مولیٰ کی وسعت میں تنجیز ادا نہیں ہے یعنی مشکل اور مولیٰ۔ اگر چاہے کہ تعلیق کے بغیر فوری طور پر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کر دی جائے تو اس کا اختیار مودل کو نہیں ہے تو پھر وہ ایک ہزار کی ادائیگی پر غلام کی آزادی کو معلق کس طرح کر سکتا ہے اس لئے کلام بھی لغو ہو جائے گا لہذا اس کلام کو بیکار ہونے سے بچانے کے لئے کیونکہ غلام کی آزادی کا مسئلہ ہے چاہا گیا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپیہ کے ادا کرنے پر موقوف ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے اور کسی چیز پر اس کی آزادی کو معلق بھی کر سکتا ہے اس کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے۔

جواب :- اس قول میں قلب نہیں ہے بلکہ اپنی اصل پر قائم ہے البتہ اس کا قول و انت حرر حال مقدر کے جنس میں سے ہے مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کو تنجیزاً آزاد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ پہلے ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی غلام کی جانب سے پائی جائے۔ اس کے بعد میری طرف سے اس کے حق میں آزادی کا حکم ہو

ٹھیک یہی استعمال باری تعالیٰ کے فرمان میں ہے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فادخلوا خالدین" اس آیت میں دخول کا حکم خالدین (خلود ہمیشہ رہنا) کی قید کے ساتھ (بلکہ حال) کے ساتھ ہے یعنی اس میں ہم داخل ہو اس حال میں کہ تم اس میں ہمیشہ رہنے والے ہو۔ لہذا آقا کے قول کا صحیح مفہوم یہ ہو گا "ادْأَلِیَ الْفَا حَالِ کُوْنُکَ اَنْ الْحَرِیۃَ فِیْ حَالِ الْاَدَاۃِ" (تو مجھ کو ہزار روپیہ پیش کر دے اس حال میں کہ آزادی بجا لے اور الف ہے) لہذا حال کو مقدر ان کر غلام کی آزادی الف کی ادائیگی پر موقوف ہوگی۔

﴿جواب﴾ اور اس اعتراض کا ایک تیسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے۔ آقا کا قول "وانت حر" قائم مقام جواب اس ہے اور صحابہ جانیگا کہ مولیٰ نے غلام سے یہ کہا ہے "ادْأَلِیَ الْفَا فَمِنْ حَرِّ" (کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ دیدے اور پس تو آزاد ہو جائے گا)۔

اس اعتراض کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اس کا قول "وانت حر" "ادْأَلِیَ الْفَا" کا حال واقع ہے اور چونکہ حال معنی وصف ہوا کرتا ہے۔ لہذا حریت صفت اور اور اس کا موصوف قرار دیا جائے۔ اور وصف اپنے موصوف سے پہلے نہیں آتا اس لئے اور پر حریت مقدم نہ ہوگی۔ لہذا غلام ایک ہزار روپیہ کے ادائے بغیر آزاد نہیں ہو گا۔

وَقَدْ تَكُونُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هَذَا يَضْمَحُ أَنْ تَكُونَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَأَنْتُمْ أَخْرَجْتُمْ عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّغَ عَلَيْهِ الْمَثَالُ الْمُخْتَلِفُ فِيهِ عَلَى مَا سَيَأْتِي وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّ أَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمَشَارَكَةُ فِي الْحُكْمِ لَمْ يُوْجَدْ هَهُنَا مَعْنَى الْمَجَازِ فِي مَجْرَدِ الشُّبُوتِ وَالْوُقُوفِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى الْمَشَارَكَةِ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ هَذَا طَالِقٌ تِلْكَ أَوْ هَذَا طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ وَأَحَدُهُمَا فَقَطْ لِأَنَّ كِلَا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ نَامَتٌ لَا تَقْتَضِي أَحَدَهُمَا إِلَى الْآخَرِ عَلَى الْعَطْفِ لَيْسَ إِلَّا لِمَجْرَدِ سِيَاقِ الْكَلَامِ

ترجمہ

اور واؤ کبھی جملہ کو عطف کر نیچے لئے آتا ہے۔ عطف علی الجملہ والی صورت صلاحیت رکھتی ہے کہ واؤ اپنی حقیقت پر ہو اور حال کے بیان سے اس کے بیان کو مؤخر کیا جبکہ حال مجازی معنی ہیں تاکہ صفت اس پر ایک مختلف فیہ مثال کی تفریع کریں جیسا کہ آئندہ آئے گی۔ اور احتمال ہے کہ عطف علی الجملہ مجاز کہیلے ہو کیونکہ عطف کی اصل حکم میں شرکت ہے اور وہ یہاں نہیں پائی جاتی۔ شرکت یہاں صرف وقوع اور شُبُوت میں ہے۔ پس حکم میں اس کے ذریعہ مشارکت واجب نہیں ہے جیسے اس کا قول "ہذا طالق" "تالک" "ہذا طالق" (یہ تین طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے) تو دوسری کو فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ دونوں جملوں میں سے ہر جملہ تام ہے دونوں میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف کا فائدہ صرف یہ ہے کہ سیاق کلام پایا جاتا ہے۔

تشریح

اور واو کے معنی حقیقی یہ بھی ہیں کہ وہ عطف جملہ علی الجملہ پر دلالت کرتا ہے۔ شارح نے کہا۔ واو کے معنی معنی عطف جملہ علی الجملہ کے معنی ممکن ہے حقیقی ہوں۔ مگر اس پر اعتراض ہو گا کہ جب یہ معنی واو کے حقیقی تھے تو اس کو مقدم کر کے بیان کرنا چاہئے تھا پہلے واو کے معنی حقیقی بیان کرتے۔ اس کے بعد مجازی معنی کا ذکر کرتے؟

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قاعدہ پر ایک ایسی مثال متفرع کرنا مقصود تھا جو فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ معنی معنی عطف جملہ علی الجملہ کے معنی واو کے حقیقی نہ ہوں بلکہ مجازی ہوں کیونکہ واو ماطنہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں حکم میں شریک ہوں۔ جبکہ جملہ کا عطف جملہ پر کرنے میں حکم میں شرکت نہیں ہو کرتی۔ صرف ثبوت اور وقوع میں شرکت ہو کرتی ہے اس لئے عطف جملہ علی الجملہ کے معنی واو کے مجازی ہونا چاہئے حقیقی نہیں ہونا چاہئے مثلاً کسی نے اپنی بیوی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہندہ طالق ثلاثا و ہندہ طالق دین تین طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے، تو اول عورت پر تین اور دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے ان میں سے ہر ایک جملہ تام ہے۔ اس ایک کا دوسرے کے حکم میں شریک ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب جملہ تام ہے تو اس کو ماقبل کے جملے میں عطف کرنے سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے لہذا عطف کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟

جواب :- ان دونوں جملوں میں عطف فقط سیاق کلام کی بنا پر کر دیا گیا ہے۔ صرف یہ مقصود ہے دونوں عورتوں کیلئے طلاق کا وقوع ثابت ہے کیونکہ اگر شوہر کا مقصود دونوں بیویوں کو تین طلاقیں میں شریک کرنا مقصود ہوتا تو وہ اس طرح کہتا ہندہ طالق ثلاثا و ہندہ "دین تین طلاق والی ہے اور یہ بھی" اور ایک جملہ میں ثلاثا کا ذکر کرنا اور دوسرے جملہ تامہ میں عدد کا ذکر کرنا اس کی علامت ہے کہ وہ دوسری کو ثلاثہ کے عدد کے ساتھ طلاق نہیں دے رہا ہے۔

وَكَذَا فِي تَوَلَّيْتُ طَلَّقْنِي وَكَذَا أَلِفٌ وَهَمْزٌ حَتَّى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عَمْدًا
أَوْ حَضِيَّةً لِأَنَّ تَوَلَّيْتُ أَلِفٌ مَعْطُوفَةٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَقٌّ يَكُونُ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ
الطَّلَاقِ أَنْ يَكُونَ بِلَا مَالٍ لِأَنَّ إِذَا ذَكَرَ الْمَالُ شَيْءٌ خَلَعًا وَيَصِيرُ يَمِينًا مِنْ جَانِبِهَا
وَلَيْسَ بِضَمٍّ مِنْ صِيغِ الْوَعْدِ وَالسُّنْدُ حَقٌّ يَلْزِمُ عَلَيْهَا وَفَاءً فَكَانَ لَعْنًا وَفِيهِ تَأْمِيلٌ
وَقَالَ رَأَيْتُهَا لِلْحَالِ فِيصِيرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ الْأَلِفُ بِعَيْنِ أَنْ عَمْدًا هَذَا الْوَأَوَّلُ لَيْسَ
لِلْمَعْطُوفِ كَمَا نَتَّ عَمْدًا كَأَنَّ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فِيصِيرُ كَمَا أَشْهَدُ
تَالَتْ كَلْبُشِي وَالْحَالُ أَنْ لَكَ أَلِفٌ عَلَى فُلِكَ قَالَ كَلَمْتُ كَيْفَ لَقَدْ بَدَلْتُ طَلَّقْتُ بِدَلٍّ الشَّرْطِ
فَكَانَ مَعًا وَضَمٌّ فِي مَعْنَى الْحَلَمِ لِيَجِبَ الْأَلِفُ وَيَكُونُ الطَّلَاقُ بَاطِلًا.

ترجمہ

اسی طرح عورت کے قول "طلقنی" دلکث الف درہم" میں جب شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی شوہر کیلئے عورت پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ کیونکہ عورت کا قول "دلکث الف" مابقی پر عطف ہے حال کے لئے نہیں ہے تاکہ وہ شرط کا کام دے۔ اس وجہ سے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ بغیر مال کے دی جائے کیوں کہ طلاق میں اگر مال کا ذکر کر دیا گیا تو وہ خلع بن جاتی ہے اور شوہر کی جانب سے یمن۔ نیز یہ وعدہ اور نذر کے صیغے بھی نہیں ہیں تاکہ عورت پر اس کا پورا کرنا واجب ہو جائے لہذا الف ہو گیا مگر اس میں تامل ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ واؤ حال کیلئے ہے۔ لہذا یہ قول شرط اور بدل بن جائے گا پس الف واجب ہو گا۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں واؤ صاحبینؒ کے نزدیک عطف کے لئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تھا بلکہ حال کے لئے ہے اور حال اپنے عامل کے لئے شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ پس یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ عورت کہے "طلقنی" والحال ان لکث الف اعلیٰ پس جب شوہر نے طلاق کہہ دیا تو تقدیر عبارت یہ ہوگی "طلقْتُ بذلک الشرط" لہذا یہ معاوضہ بصورت خلع ہو جائے گا پس الف واجب ہوں گے اور طلاق بائن واقع ہوگی۔

تشریح

قولہ: کذا فی قولہ: یتا طلقنی ثلاثاً ۱۰۔ اسی طرح بیوی کا اپنے شوہر سے مطالبہ کرنا کہ مجھے تین طلاق دیدے اس حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار ہیں۔

اختلاف :- یہ ایک فقہی مسئلہ ہے جس میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان اختلاف ہے صاحبینؒ نے اس مثال میں واؤ کو حال کیلئے مانا۔ معنی بمعنی مجازی کا اعتبار کیا۔ اور امام صاحبؒ نے واؤ کو حقیقت پر محمول کیا ہے اور اس قول کو عطف حملہ علی الجملة کے قبیل سے مانا ہے اسلئے شوہر نے اگر طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر کوئی رقم دینا واجب نہ ہو گا۔ اسلئے دلکث الف درہم اس کے قول طلقنی پر معطوف ہے جس میں معطوف علیہ وانشاء ہے اور معطوف خبر ہے اور یہ عطف اچھا نہیں ہے۔ البتہ جائز ضرور ہے۔ امام صاحبؒ کی دلیل :- امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واؤ برائے عطف ہے معنی واؤ عاطفہ ہے نہ کہ برائے حال۔ تاکہ الف درہم کو وقوع طلاق کیلئے شرط مان لیا جائے۔ اس لئے دونوں جمع الگ الگ ہیں کیونکہ طلاق کی اصل تو یہ ہے کہ وہ زبان سے کہنے پر ہی واقع ہو جاتی ہے۔ وقوع طلاق کیلئے مال کی ضرورت نہیں ہے اور طلاق بشرط المال دیکھئے تو اس طلاق کو امام صاحبؒ خلع سے تعبیر کرتے ہیں معنی وہ خلع ہوتی ہے نہ کہ طلاق اور اس باب معنی باب طلاق میں خلع معنی بدل خلع اور معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے۔ حقیقت سے خارج ہے اور خلع شوہر کے حق میں یمن بن جاتا ہے کیونکہ اس نے وقوع طلاق کو ادائیگی پر مشروط اور معلق قرار دیا ہے اسی کو یمن کہتے ہیں۔

لہذا چونکہ اصل طلاق میں اس کا بلا مال ہونا ہے، معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے اور عوارض کی وجہ سے حقیقت کو ترک نہیں کیا جاتا کیونکہ کسی ضعیف کی رعایت پر قوی کو ترک کرنا درست نہیں ہے اس لئے شوہر کا قول طلقنی دلکث الف درہم۔ اصل کی رعایت کر کے اس کو عطف کے لئے مانا گیا ہے اور طلاق کو بغیر مال کے واقع کیا گیا اور دلکث الف درہم کو لغو قرار دیدیا گیا البتہ عورت پر ایک ہزار روپیہ واجب کرنے کی دوسری صورت ہے جو اس سے بالکل

جد گانہ ہے اور وہ یہ کہ ولک الف درہم کو وعدہ یا نذر پر محمول کر لیا جائے اور جس کا پورا کرنا عورت پر ضروری ہو لہذا ایک ہزار درہم بطور نذر یا وعدہ عورت پر واجب ہوں گے۔ مگر شارح نے اس تاویل کو پسند نہیں فرمایا اور کہا یہ کلام ولک الف درہم از قبیل وعدہ و نذر بھی نہیں کہ اس کو نذر پر محمول کر لیا جاتا اور عورت پر الف درہم ایفاء نذر کے بطور واجب قرار دیئے جائیں اس وجہ سے کہ جب الفاظ وعدہ کے ہیں تو نذر کے طور پر ان کا پورا کرنا بھی عورت پر واجب نہیں ایک سوال :- اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ولک الف درہم عورت کا قول اگر وعدہ یا نذر کا نہیں ہے لیکن عورت کی جانب سے شوہر کیلئے ایک ہزار درہم دینے کا اقرار تو ہے۔ اور فرمان رسول ہے ”للمرء یؤخذ باقرارہ“ (آدی اپنے اقرار سے پکڑا اور گرفت میں لیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ ہر اس محلے کو برائے اقرار مان کر عورت پر ایفاء اقرار کے بطور ایک ہزار واجب کر دیئے جائیں ؟

جواب :- ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ طلاق دینے پر عورت کے ذمہ ایک ہزار درہم کا دینا واجب نہیں بلکہ بلا مال کے دینے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور جہاں تک اقرار کی بات ہے تو اگر اس کلام سے مفہوم مستدل ہوتا ہے تو ہم کو اس کا انکار بھی نہیں ہے۔

امام صاحب کی رائے پر ایک سوال :- ایک شخص نے کہا ”احتمل هذا الشئ من هنا الى مكان كذا اولك الف درہم“ (تم اس چیز کو اس مقام سے فلاں مقام تک پہنچا دو اور تم کو ایک ہزار درہم ملیں گے) اس مثال میں واؤ کو حال کیلئے مانا گیا ہے اور الف درہم کی ادائیگی ضروری قرار دی گئی ہے۔ ٹھیک اسی پر عورت کے کلام طلعنی ولک الف درہم کو بھی قیاس کر لینا چاہیئے اور واؤ کو برائے حال قرار دینا چاہیئے۔

جواب :- جس مثال پر قیاس کیا گیا ہے جیسی مقیس علیہ ”احمل هذا الطعام الى البر تو اس کا تعلق اعارہ سے ہے جس کی حقیقت میں اجرت داخل ہے اسلئے کوئی اعارہ بغیر اجرت کے ذکر کئے ہوئے پورا نہیں ہوا کرتا لیکن طلاق کی حقیقت پر مال داخل نہیں۔ بغیر مال اور بلا ذکر مال صرف مجرد طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے حتیٰ کہ نفی مالی کیساتھ بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اس لئے مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات نہیں ہے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے جو کہ غلط ہے۔

اس بار میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ طلعنی ولک الف درہم میں واؤ برائے عطف نہیں ہے بلکہ واؤ برائے حال ہے اور قاعدہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے حامل کیلئے شرط اور قید ہوا کرتا ہے لہذا عورت کے قول کے معنی یہ لئے جائیں گے ”طلعتی وال حال ان لک الف درہم علی“ یعنی بقول صاحبین عورت کے قول کے معنی ہیں تو مجھے طلاق دیدے۔ اس حال میں تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار درہم کی ادائیگی واجب ہے۔ یعنی شرط یہ ہے کہ میرے ذمہ ایک ہزار واجب ہیں۔ اور جب اس عورت کے مطالبہ کے جواب میں اس کے شوہر نے طلاق کہہ کر طلاق دیدی تو اس عبارت کا مطلب یہی لیا جائے کہ اس شرط کی بنا پر میں نے تجھ کو طلاق دیدی۔ لہذا یہ قول بمعنی خلع اور معاوضہ سمجھا جائیگا اس لئے کہ عورت کی جانب سے مطالبہ طلاق کا عام طور پر بالعوض ہوا کرتا ہے اور عوض دیکر اپنی جان کو شوہر سے چھڑا کر دیتی ہے اور بالعوض طلاق دینے جانے میں طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہذا عورت پر صاحبین کے

نزدیک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ ایک ہزار کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

وَالْفَاءُ الْوَصْلُ وَالتَّعْقِيبُ أَيْ لِكُونِ الْمَعْطُوفِ مُوَصَّوْلًا بِالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مُتَعَقِّبًا لَهُ بِمَا مُعْلَنَةً فَيَتَرَاخَى الْمَعْطُوفُ غَيْرَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ بِزَمَانٍ وَأَنْ لَطَفَ أَيْ قَلَّ ذَلِكَ الزَّمَانُ بِحَيْثُ لَا يُكْدَّرُ لَكِنْ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا أَصْلًا كَانَ مَقَارِبًا تَأْتَسْتَعْمَلُ فِيهِ كَلِمَةٌ مَعَ وَاطْلَاقُ التَّرَاخَى هُنَا بِالْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ لَا الْأَصْطِلَاحِيَّةِ الَّتِي كَانَ مَكْذُولٌ لَوْ لَمْ يَكُنْ ثُمَّ فَإِذَا قَالُوا إِنَّ دَخَلَ هَذِهِ السَّاعَةَ اسْمُ فَهَذَا السَّاعَةِ فَأَنْتَ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى بِلا تَرَاجُحٍ فَإِنْ لَمْ تَدْخُلْ الدَّائِرَةَ يَنْ أَوْ دَخَلَتْ أَحَدَهُمَا فَقَطْ أَوْ دَخَلْتَ الْأُولَى بَعْدَ الثَّانِيَةِ أَوْ دَخَلْتَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى بِتَرَاجُحٍ لَمْ تَطْلُقْ لِأَنَّكَ لَمْ تَوْجِدِ الشَّرْطَ۔

ترجمہ

اور فار و وصل اور تعقیب کیلئے آتی ہے معنی اس لئے تاکہ معطوف معطوف علیہ سے متصل اور بلا مہلت واقع ہو۔ لہذا معطوف معطوف علیہ سے باعتبار زمانہ کے مؤخر ہوگا اگرچہ لطیف ہی کیوں نہ ہو (یعنی بہت کم) یعنی وہ زمانہ اتنا معمولی ہو کہ اس کا ادراک نہ کیا جاسکے کیونکہ اگر زمانہ بالکل فاصل نہ ہوگا تو مقارن ہو جائیگا جس کیلئے مکدر مع استعمال ہے اور تراخی کا اطلاق یہاں پر لغوی معنی کے لحاظ سے ہے، اصطلاحی لحاظ سے نہیں ہے جو کہ مذکور کا مدلول ہے۔ پس جب شوھر نے بیوی سے کہا "اِنَّ دَخَلْتَ بَيْتَ الدَّارِ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتَ طَالِقٌ" تو طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ ثانی گھر میں دخول پہلے گھر کے بعد بلا تاخیر پایا جائے۔ پس اگر عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہوئی یا صرف دونوں میں سے ایک گھر میں داخل ہوئی یا اولی گھر میں ثانی گھر کے بعد داخل ہوئی یا ثانی گھر میں اولی کے بعد داخل ہوئی مگر تاخیر سے داخل ہوئی تو مطلقہ نہ ہوگی کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

تشریح

قوله الفاء للوصل والتعقيب الو فار و وصل اور تعقیب کے لئے آتا ہے کیونکہ معطوف کلام میں معطوف علیہ کے ساتھ موصول اور ملا ہوا ہوتا ہے اور عطف کی بنا پر اس کے متصلاً بلا تاخیر بعد میں مذکور ہوتا ہے۔ وصل کے معنی ہیں معطوف علیہ اور معطوف دونوں وقوع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں، متصل ہوں۔

تعقیب اور عطف مع التعقیب کا مفہوم یہ ہے کہ معطوف بلا کسی تاخیر کے اس کے بعد مذکور ہو یا واقع ہو۔ حاصل کلام یہ ہے کہ فار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ سے متصل ہو اور بعد میں واقع ہو اور تاخیر نہ ہوگا یا معطوف کا زمانہ وقوع قدرے تاخیر سے ہوگا اگر اتنا مؤخر ہو کہ اس کا احساس نہ کیا جاسکے۔ فار کے مدلول میں تراخی کیوں؟ کلمہ فار تاخیر مع وصل بالافادہ دیگر تراخی مع الوصل پر کیوں دلالت کرتا ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے۔ جب معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان فاصلہ بالکل نہ ہو اور دونوں ایک دوسرے سے

متصل ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں کے وقوع کا زمانہ ایک دوسرے کے مقابل ہو۔ یعنی مقارنت پائی جائے گی جبکہ کلمہ مع اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ فارا اس لئے مع اور فار دونوں کلمات کے مدلولات پر فرق کو باقی رکھنے کے لئے ضرورت پیش آئی کہ ان کے معانی میں متواتر اس فرق رکھا جائے اور کہا جائے کہ کلمہ فار میں معطوف علیہ اس کا معطوف کسی مہلت کے بغیر صرف زمانہ کے لحاظ سے مؤخر ہو گا مگر اس سے ملا ہوا زمانہ پایا جائے گا۔

تراخی کا اطلاق :- اس عبارت میں مصنف نے ایک مقدار سوال کو حل کیا ہے۔ جب معطوف مؤخر اور معطوف علیہ اس پر مقدم ہو گا تو یہ تاخیر اور تراخی ہے۔ تو یہ معنی کلمہ ثم کے مدلول میں یعنی کلمہ ثم تراخی کیلئے وضع کیا گیا ہے کلمہ فارا اس کیلئے موضوع نہیں ہے اس لئے فی تراخی المعطوف عن المعطوف علیہ مصنف کا قول کس طرح صحیح ہو سکتا ہے ؟

جواب :- فار کے بیان میں تراخی کے لغوی معنی مراد ہیں۔ یعنی تاخیر بغیر مہلت کے۔ جبکہ کلمہ ثم دلالت کرتا ہے تراخی مع المہلت پر یعنی ثم کے معنی تاخیر کے ہیں اور اس پر زمانہ کے لحاظ سے تاخیر پائی جاتی ہے لہذا دونوں کے معنی جدا جدا ہو گئے تو اعتراض بے معنی ہو کر رہ گیا۔

ما تن کا قول کلمہ فار کی مثال میں "ان دخلت هذه الدار فهدم الدار فانت جالط" دو اگر اس گھر میں داخل ہوئی پس اس گھر میں داخل ہوئی تو پس تو طلاق والی ہے، یعنی پہلے اس گھر میں پھر اس کے بعد دوسرے والے اس گھر میں داخل ہوئی تو مجھے طلاق ہے۔

اس مثال میں وقوع طلاق کے لئے شرط یہ قرار پائیگی کہ سبوی جس سے مذکورہ بالا کلام شوہر نے کہا ہے اولاً پہلے گھر میں پھر بلا تاخیر مجدد میں دوسرے گھر میں داخل ہو تب طلاق واقع ہوگی۔ پس عورت اگر ان دونوں گھروں میں سے کسی میں بھی داخل نہ ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ شرط نہیں پائی گئی۔ یا پھر اول گھر میں بعد میں اور دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی، یعنی جس نے داخل ہونے وقت شوہر کی بیان کردہ ترتیب کے برعکس کیا تو چونکہ شرط نہیں پائی گئی اس لئے اس صورت میں بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ یا صرف ایک ہی گھر میں داخل ہوئی خواہ پہلے والے گھر میں یا بعد والے گھر میں تو بھی شرط نہیں پائی گئی۔ لہذا طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَلْتَسْتَعْمَلْ فِي أَحْكَامِ الْعَلَلِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيبِ وَالْأَحْكَامُ تُعْقِبُ الْعَلَلُ وَتَلَوْنَبَ عَلَيْهِمَا بِالدَّانِبِ وَأَنْ كَانَتْ مَقَامًا مَتَّهِيًا بِالزَّمَانِ فَإِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بَكْنِ أَوْ قَالَ الْخَرَجُ فَهُوَ حَرٌّ يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ أَيْ قَبِلْتُ تَحْرِيرَهُ لِأَنَّكَ رَكِبْتَ الْأَعْتَاقَ عَلَى الْإِجَابِ وَلَا يَرْتَبُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ ثَبُوتِ الْقَبُولِ بِطَرِيقِ الْأَتِّصَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حَرٌّ أَوْ هُوَ حَرٌّ لَا يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ فَيَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ إِجَابَةً عَنِ الْحُرِّيَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْإِجَابِ وَأَنْ يَكُونَ انْشَاءً لِلْحُرِّيَّةِ بَعْدَ الْقَبُولِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُولُ وَالْأَعْتَاقُ بِالشَّقِّ

ترجمہ

اور فاعل احکام میں بطور علت کے استعمال کیا جاتا ہے اس وجہ سے کہ فار تعقیب کیلئے آتا ہے۔ اور احکام علتوں کے بعد جو کرتا ہے اور یہ علتوں پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ بالزمان احکام علت سے متصل ہی کیوں نہ ہوں۔ پس جب کسی شخص نے کہا ”بعت منك هذا العبد کذا“ (میں نے یہ غلام تجھے اتنے میں بیچ دیا اور دوسرا تجھے ”فہو حر“) (پس وہ آزاد ہے) تو مطلب یہ ہے کہ میں نے بیع کو قبول کر لیا پھر آزاد کر دیا۔ کیونکہ قائل نے اعتاق کو ایجاب پر مرتب کیا ہے اور اعتاق میں ہو سکتا لیکن قبول بیع کے ثابت ہو جانے کے بعد اقتضاء کے طور پر۔ اور اگر قائل نے ”فہو حر“ یا ”فہو حر“ کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا۔ پس احتمال ہے کہ قائل اس حریت کی خبر دے رہا ہے جو ایجاب بیع سے پہلے ثابت ہو چکی ہے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ قبول بیع کے بعد حریت کا اٹا ہوا مقصود ہو لہذا شک کی وجہ سے قبول بیع یا اعتاق بعد ثابت نہ ہوگا۔

تشریح

قول: ”وَلْتَسْتَعْمِلْ وَالْأَحْكَامُ الْحَلَالُ“ اور کلمہ فاعل احکام اور علتوں کے مواقع میں استعمال کیا جاتا ہے۔ معنی کلمہ فار علت کے معنی بھی ادا کرتا ہے اور علت کے معنی فار کے حقیقی ہیں مجازی نہیں ہیں کیونکہ اس کی اصل تعقیب ہے یعنی بعد میں ہونا۔ اور حکم ہمیشہ علت کے بعد جو کرتا ہے اور علت پر مرتب ہوتا ہے۔ تو حکم اپنی علت کے ساتھ باعتبار زمانہ متصل اور مقارن ہو کرتا ہے مؤخر نہیں ہوتا مگر اس اتصال اور مقارنت کے باوجود چونکہ حکم اپنی علت کے بعد میں واقع ہوتا ہے۔ ادھر فار میں تعقیب اور تقدیرت پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی فار جس کلمہ پر داخل ہوگا وہ بعد میں پایا جائے گا اس لئے حکم پر فار کو داخل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسے کسی نے کہا ”بعت منك هذا العبد کذا“ غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میں نے اس غلام کو تیرے ہاتھ اتنی رقم کے بدلے فروخت کر دیا۔ یہ سنکر اس شخص نے کہا ”فہو حر“ تو پس وہ آزاد ہے۔ اس قول کو فقہار نے بیع کے قبول کو فی الفاظ قرار دیا ہے جس کی صورت فقہار نے یہ بیان کی ہے۔ مخاطب نے پہلے بیع کو قبول کیا اور غلام مذکور کو مذکورہ قیمت کے مطابق خرید لیا اور جب غلام اس کی ملکیت میں آگیا اور مخاطب معنی خریدہ خواہ اس غلام کا مالک ہو گیا تو اس نے اپنے ملکوت غلام کو کہا پس تو آزاد ہے

دلیل اس کی یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس شخص نے غلام کے آزاد کرنا کو بائع کے ایجاب کے بعد کہلے جبکہ غلام کا آزاد کرنا قبول بیع کے بغیر مرتب نہیں ہو سکتا یعنی پہلے قبول بیع ہو پھر اس پر آزادی غلام مرتب ہو لہذا اس شخص کا ایجاب کی جگہ ”فہو حر“ کہنا اس کا اٹھا کرنا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کر لیا اس کے بعد جب غلام اس کی ملکیت میں آگیا تب اس کے بعد اس نے غلام کو آزاد کیا ہے اس جگہ قبول بیع فی الفاظ مذکور نہیں ہیں مگر قبول کو مقدر ملنے بغیر ”فہو حر“ اس پر مرتب نہیں ہو سکتا۔ اس ضرورت سے بطور اقتضاء قبول بیع کو مقدر مانا گیا ہے۔

”فہو حر“ ”وہ حر“ الخ۔ اور اگر اس شخص نے ”فہو حر“ کہنے کے بجائے صرف ”فہو حر“ کہا۔ یا ”فہو حر“ کہا تو اس کلام کو قبول بیع میں شمار نہ کیا جائے گا اور ”فہو حر“ کہنے سے غلام آزاد نہ ہوگا۔

دلیل اس کی یہ بیان کی گئی ہے کہ ”فہو حر“ یا ”فہو حر“ کا اقبل سے کیا تعلق ہے یہ اقبل پر مرتب اور متفرع

ہے یا اس کا حال ہے یا جملہ متانفہ ہے کیونکہ ایک ترجمہ یہ ہے کہ وہ پہلے سے آزاد ہے۔ لہذا اس کو فروخت کرنا جائز کیسے ہوگا۔ اور ایک احتمال یہ ہے کہ اس کلام میں اس شخص نے پہلے قبول کرنے کے بعد حریت کو نافذ کرنا چاہا ہو یعنی انشاء پر حریت کا۔ اول تفسیر کی بنا پر قبول بیع نہ ہوگا اور جب قبول بیع نہ ہوگا تو آزادی اس پر مرتب نہ ہوگی لہذا غلام آزاد نہ ہوگا۔

دوسرے احتمال کی بنا پر اس کا قول قبول بیع شمار ہوگا اور غلام بھی آزاد ہو جائیگا لہذا اس کلام پر قبول بیع مان کر غلام کو آزاد قرار دیا جائے یا جملہ متانفہ مان کر غلام کو آزاد نہ مانا جائے۔ دونوں کا احتمال ہے اس لئے شک واقع ہو گیا اور بوجہ شک نہ بیع قبول ہوتی نہ آزادی ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے نہ تو حرج کہنے کے بجائے ہو حرج کہنا یا نہ ہو حرج کہنے سے نہ بیع کے قبول کرنا حکم دیا جائیگا نہ ہی غلام کے آزاد ہونا حکم دیا جائے گا۔

وَقَدْ تَدَخَّلَ عَلَى الْعَلَلِ إِذَا كَانَ مَعَهَا تَدَاوُّمْ فَتَكُونُ مَوْجُودَةً بَعْدَ الْحَكْمِ كَمَا أَنَّ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْحَكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيبُ الَّذِي كَانَ مَذْلُولُ الْفَاءِ وَإِنْ لَمْ يَشْرُطْ الدَّوَامُ فِي الْعِلَّةِ لَا يَحْتَسُنُ دُخُولُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحَكْمَ فَلِكَيْفَ تَكُونُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهَذَا كَمَا يَقَالُ أَنْشُرُ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ فَإِنَّ إِيَّانَ الْغَوْثِ وَإِنْ كَانَ آتِيًا لَكِنْ ذَاتُهُ دَائِمَةٌ تَبْقَى إِلَى مَدَّةٍ فَيَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْبَشَارَةِ وَلَا حَقًّا عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ فَيَبْدَأُ خُلَّ عَلَيْهِ الْفَاءُ وَهَذَا أَمَّا شَرْطُهُ فَخَرُّ الْإِسْلَامِ احْتِيَاطًا الْمَعْنَى التَّعْقِيبُ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ وَغَيْرُهُ أَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ إِذَا كَانَ عِلَّتُهَا غَائِبَةً لِيَكُونَ وَجُودُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْكُولِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ وَالكلام فيهِ باطويل

ترجمہ

اور کبھی فاء علل پر داخل ہوتا ہے جبکہ علل ان چیزوں میں سے ہوں جو دائم رہتی ہوں لہذا علت حکم کے بعد بھی پائی جائے گی جس طرح کہ حکم سے پہلے موجود تھی پس تعقیب حاصل ہو جائے گی جو کہ فاء کا مدلول ہے اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہوتا تو فاء کا داخل ہونا حکم پر مستحسن نہ ہوتا کیونکہ علت حکم سے مقدم ہوتی ہے پس فاء کا محل کیسے ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی مصیبت میں گرفتار سے کہا جاتا ہے البشر قد ناک الغوث (بچے بشارت ہو کیونکہ تیرے پاس فریاد سننے والا آگیا) کیونکہ غوث کا آنا اگرچہ آتی ہے مگر اس کی ذات دائمی ہے۔ جو ایک مدت تک باقی رہے گی۔ لہذا غوث کی ذات بشارت سے مقدم ہوگی اور اس سے لاحق ہوگی۔ لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہو گئے پس اس پر فاء داخل ہو جائیگی۔ امام فخر الاسلام نے یہ شرط لگائی ہے تاکہ تعقیب کے معنی پیدا ہوں نیکاح حیل بن جائے۔ اور صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ فاء علت پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت غائی ہو تاکہ علت کا وجود معلول سے مؤخر ہو جائے پس تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے مگر اس میں کلام طوالت طلب ہے۔

تشریح

کلمہ فار کے دخول کے سلسلہ میں مصنف نے فرمایا کہ کلمہ فار کبھی کبھی علت پر داخل ہوتا ہے مگر اس کی شرط یہ ہے کہ علت کوئی ایسی چیز ہو جس میں دوام پایا جاتا ہو۔

دوام وہ شے ہے جس کی ماضی میں کوئی ابتداء نہ ہو بلکہ ہمیشہ سے ہو۔ اور مستقبل میں کوئی انتہاء نہ ہو یعنی کبھی وہ ختم نہ ہو۔ بالابتداء لہذا ولا انتہاء لہذا فیہ دوام۔ جس کی کوئی ابتداء اور انتہاء نہ ہو تو وہ چیز دائمی کہلاتی ہے۔ علت کیلئے دوام شرط ہے کیونکہ جس طرح علت دائمی ہو نیکی وجہ سے معلول اور حکم سے پہلے پائی جاتی ہے اسی طرح معلول اور حکم کے وجود کے بعد بھی پائی جائے گی۔ اور جب حکم کے بعد بھی علت پائی جائے گی تو بعدیت کی بنا پر اس میں تعقیب کے معنی پیدا ہو گئے کیونکہ فار تعقیب کیلئے آتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ جس پر کلمہ فار داخل ہو تو وہ کلمہ بعد میں اور مؤخر ہو گا جبکہ علت اپنے حکم سے مؤخر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ علت مؤثر اور حکم اس مؤثر کا اثر ہو کر تاسے۔ مؤثر پہلے اور اثر اس کے بعد ہوتا ہے۔ لہذا علت پہلے اور حکم اس کے بعد میں ہو گا اسلئے علت پر فار اس طرح داخل ہو سکتی ہے اور علت پر فار کا داخل ہونا ایسا ہی ہے جیسے اس مثال میں فار کو داخل کیا گیا ہے۔ مثال ابشر فقد آتاک الغوث (خوش ہو جا اسلئے کہ تیرے پاس مددگار آ گئے) اس مثال کا محل وقوع یہ ہے کہ ایک شخص نہایت تنگی پریشانی میں مبتلا ہو نیکی بنا پر پریشان ہے، یا کسی ظالم کے ظلم سے سخت ضیق میں مبتلا ہے ایسے میں کسی نے اس مظلوم اور پریشان شخص کو خوش خبر دی کہ خوش ہو جا کہ تیرا مددگار آ گیا۔

اس مثال میں مددگار کا آنا ایک وقتی چیز ہے مگر نفس مددگار وقتی نہیں ہے وہ جس طرح آنے سے پہلے موجود تھا اسی طرح آنے کے بعد بھی موجود رہے گا اسی بنا پر اس کو علت قرار دینا درست ہو گیا اور فار تعقیب کا لانا درست ہو گیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب۔ غوث کی آمد اس مثال میں دائمی نہیں بلکہ آنی اور وقتی ہے اور اس کا جو فاعل ہے یعنی مددگار نوالے کی ذات تو وہ اگرچہ دائمی ہے جو علت سے پہلے اور بعد میں موجود ہے مگر وہ فار کا مدخل نہیں ہے۔ فار کا مدخل تو اس کا مددگار ہونا ہے جو ذات کا ایک وصف ہے۔

جواب۔ اس جگہ مددگار (غوث) کی آمد سے مراد غوث کا وجود ہی ہے اور وہ دائمی ہے۔ یعنی وجود غوث دائمی ہی اس لئے معلوم ہو کہ فار کا مدخل دائم ہے اور جب اس کا مدخل دائم ہے تو اس پر اب کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

فار کا برائے علت ہونا۔ علت کا دائمی ہونا فار کا مدخل ہونے کیلئے شرط قرار دینا تاکہ اس کے اندر بعدیت اور تعقیب کے معنی پیدا ہو جائیں یہ شرط جمہور کی طرف سے نہیں۔ صرف علامہ فخر الاسلام نے لگائی ہے۔ دوسرے علماء اصول مثلاً صاحب توضیح وغیرہ نے تو یہ کہا ہے کہ فار علت پر جب داخل ہو گا کہ فار کا مدخل علت۔ علت غائی ہو۔ اس لئے کہ غایت مقصد سے پہلے ہو کر تھی ہے۔ لہذا جہاں علت غائی معلول سے مؤخر ہو تو علت غائی پر فار کا داخل ہونا بھی درست ہے مگر یہ ایک طویل بحث ہے جس کو ہم نے دوسری کتاب میں بیان کیا ہے۔ وہاں اس کا تفصیل سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

اقسام علت :- علت کی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ علت فاعلی - ۲۔ علت مادی - ۳۔ علت صوری - ۴۔ علت قائی -
 علت فاعلی :- وہ علت ہے جس سے فعل کا صدور ہوتا ہے۔ اور علت مادی وہ علت ہے جس سے دھن مہکب ہوتی ہے
 اور اسی وجہ سے وہ شئی بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ علت صوری وہ علت ہے جو شئی کا بالفعل وجود ثابت کرتی ہے اور وہ علت
 مادی کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ علت قائی وہ علت کہلاتی ہے جو کسی فاعل کو فعل کے انجام دینے اور مادے کو شکل
 کرنے پر ابھارتی اور آمادہ کرتی ہے۔ جیسے میز کے لئے لکڑی، بنا نیوالا برہمن، اور پھر اس کی شکل و صورت، اور اس
 کے بعد آخر اس پر سامان کتابیں و دوا وغیرہ ضرورت کا سامان رکھنا۔

کقولہ اَدْرِ الْاِلٰهَ الْاَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ اَمْ اِلٰی الْمَلٰٓئِکَۃِ حُرٌّ فَمُتَّقٍ فِی الْحَالِ فَالْحُرُّ کَلِمَةٌ دَائِمَةُ الْوُجُوْدِ
 حَبِیْثٌ کَمَا کُنْتَ مُوجُوْدًا قَبْلَ الْاِدَاوِ وَتَبْقٰی بَعْدَ کُلِّ اِلٰی مُدَّةٍ فَلَا تَشَوَّقُ عَلٰی اِدَاوِ الْاَلْفِ بَنْ یَّکُوْنَ
 حُرًّا اَوْ یَصْبِرَ اِلَّا لَعَنَ دِیْنًا عَلَیْهِ فَاِنْ قِیلَ لِمَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ تَقْدِیْرًا اِنْ اَدْبَتْ فَاَنْتَ حُرٌّ
 فِی صِبْرٍ جَوَابًا لَّا مَرَّ وَتَتَوَقَّعُ الْحُرِّیَّةَ عَلٰی الْاِدَاوِ وَتَحْقُقُ مَعَهُ التَّعْقِیْبَ بَلَا تُکَلِّفُ اُجِیْبَ بِاَنَّ
 الْاَمْرَ اَسْمًا یَسْقُطُ الْجَوَابُ بِسُقُوْطِ کَلِمَتِهِ اِنْ وَکَلَمَةُ اِنْ اِسْمًا یَجْعَلُ الْمَاضِیَّ وَ الْجَمْلَةَ الْاَسْمِیَّةَ
 بِمَعْنٰی الْمُسْتَقْبَلِ اِذَا کُنْتَ ظَاهِرًا اَوْ اَمَّا اِذَا کُنْتَ مُقَدَّرًا فَلَا تَجْعَلُهَا بِمَعْنٰی الْمُسْتَقْبَلِ
 فَلَا یَقَالُ اِسْتَبْنٰی اَوْ مَرَّکَ اَوْ اَنْتَ مَمْلُوْمٌ۔

ترجمہ

جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے کہے "اَدْرِ الْاِلٰهَ الْاَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ" (ایک ہزار تم مجھے ادا کر دو کیونکہ تم آزاد ہو)
 تو اس وقت غلام فوراً آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ حریت کا وجود دائمی ہے اس لئے کہ ادا نیکی الف سے پہلے
 موجود ہے۔ اور ادا نیکی کے بعد بھی ایک عرصہ تک باقی رہے گی لہذا ادا نیکی الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے
 گا اور الف اس کے ذمہ قرض ہوں گے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ مذکورہ عبارت کی اصل اس
 طرح ہو "اِنْ اَدْبَتْ فَاَنْتَ حُرٌّ" (اگر تو نے ادا کر دیا تو تو آزاد ہے) تو فانت حُرٌّ امر کا جواب ہو جائے اور حریت
 ادا نیکی پر موقوف ہو جائے گی اور بلا تکلف تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے
 کہ امر جواب کا متحقق ہوتا ہے کلمہ اِنْ کے مقدر ہونے کی صورت میں اور کلمہ اِنْ ماضی اور اِنْ اسمیہ کو مستقبل کے
 معنی میں اس صورت میں تبدیل کرتا ہے جبکہ کلام میں ظاہر ہو۔ اور بہر حال جب اِنْ مقدر ہو تو دو لڑوں کو مستقبل کے
 معنی میں تبدیل نہیں کرتا۔ پس استنبی اگر متکلف ادا نہ کرے نہیں بولا جاتا۔

تشریح

فار کا علت ہر داخل ہونا :- اس کی مثال آقائے اپنے غلام سے کہہ "اَدْرِ الْاِلٰهَ الْاَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ"
 بمعنی تو مجھے ایک ہزار دیسے پس تو آزاد ہے۔ اس مثال کے اصل معنی یہ ہیں جس پر استدلال
 کی بنیاد ہے کہ اَدْرِ الْاِلٰهَ الْاَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ مجھے ایک ہزار دیسے اس وجہ سے کہ تو آزاد ہے۔ تو اس قول

کی بنا پر غلام تو اسی وقت فوراً ہی آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ غلام کی آزادی یعنی حریت کا وجود دائمی ہے۔ وہ غلام کے آزاد کرنے اور بعد دونوں زمانوں میں موجود ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اس مثال میں ذات حرّۃ علت ہے اور ہزار کا ادا کرنا اس کا معلول ہے اور علت اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی البتہ معلول اپنی علت پر موقوف ہو کر تاسیہ اس لئے اس مثال میں حریت موقوف نہ ہوگی الف کی ادائیگی پر بلکہ حکم یہ ہوگا کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے اور ہزار روپیہ کی ادائیگی اس غلام کے ذمہ قرض ہے جس کو بعد میں ادا کرے گا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب :- اگر مولیٰ کے قول "وَ اَنْتَ حُرٌّ" کو اَدّٰی الامر کا جواب مان لیا جائے اور اس طرح اس قول کی تفسیر کی جائے کہ تو ایک ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہے۔ عربی میں پھر اس عبارت کو اس طرح پر کہا جائے گا کہ "اِنْ اَدَّیْتَ اِلَی الْغَافِیْتِ حُرٌّ" (اگر تو نے ایک ہزار ادا کر دیے تو پھر تو آزاد ہے) ظاہر ہے عبارت کی تفسیر کی بنا پر غلام کا آزاد ہونا الف کی ادائیگی پر موقوف رہے گا۔ اور فار کے حقیقی معنی یعنی تعقیب کے معنی بھی درست ہو جائیں گے۔ جواب :- مولیٰ کے قول "وَ اَنْتَ حُرٌّ" کو جواب امر اسی وقت قرار دیا جاسکتا ہے جب جواب امر مستقبل کے معنی دے رہا ہو۔ اور امر کیلئے جواب کا لانا اسی وقت ضروری ہوتا ہے جب کلمہ "اِنْ" شرطیہ کو محذوف مانیں۔ کیونکہ ان شرطیہ ماضی کو بھی اور جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنی میں تبدیل کر دیتا ہے مگر شرطیہ ہے کہ ان شرطیہ لفظوں میں موجود ہوا اور مقدر ہونے کی صورت میں ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں تبدیل نہیں کرتا۔ مثال جیسے "اِنْ تَأْتِنِیْ اُکْرَمْتُکَ" اگر تو میرے پاس آئیگا تو میں تیرا کرام کروں گا۔ دوسری مثال "اِنْ تَأْتِنِیْ فَاَنْتَ مَكْرُمٌ" اگر تو میرے پاس آئے گا تو پس مکرم ہوگا، تیسرا اعتراض ادا کر ادا کیا جائے گا کہنا تو ادگی رو سے درست نہیں ہے بلکہ صحیح یہ ہے "اِنْ تَأْتِنِیْ مَکْرُمٌ" تو میرے پاس آئیگا تو تیرا کرام کروں گا۔

اور مذکورہ بالا مثال میں مولیٰ کے قول میں "اِنْ" لفظوں میں ذکر نہیں کیا گیا اس لئے "وَ اَنْتَ حُرٌّ" کو محذوف "اِنْ" شرطیہ مستقبل کے معنی میں تبدیل نہ کر لیا کیونکہ "اَنْتَ حُرٌّ" جملہ اسمیہ ہے لہذا اس کو تو جواب امر بھی نہیں کہا جاسکتا اس لئے جواب امر کیلئے مستقبل کا ہونا ضروری ہے۔

وَتَسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَابِعِ فِي قَوْلِهِ لَمْ يَكُنْ عَلَىٰ ذِمَّتِهِمْ قَدْ تَرَكَهُمْ حَقٌّ لِّزَمَتِهِ وَ هَمَّانِ بَيَانٌ لِّلْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهِ لِأَنَّ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ قَدْ تَرَكَهُمْ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ التَّعْقِيبُ إِذِ التَّعْقِيبُ انَّمَا يَكُونُ فِي الْأَعْرَاضِ وَ دُونَ الْأَحْيَانِ وَالذِّمَّةُ هُمْ عَيْنٌ لَا يَتَصَوَّرُ فِيهَا التَّعْقِيبُ إِلَّا بِسَبَبِ الْوُجُوبِ فِي الذِّمَّةِ وَالْحَالُ إِنَّهُمْ لَمْ يَبْنُوا سَبَبًا آخَرَ بَعْدَ التَّكْلِيمِ بِالذِّمَّةِ هُمْ حَقٌّ يَكُونُ وَجُوبٌ هَذَا عَقِيبُ الْأَوَّلِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْوَابِعِ يَلْزِمُهُ وَ هَمَّانِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا لَمْ يَسْتَقِمَّ مَعْنَى الْفَاءِ جَعَلَ تَأْخِيْدَ السَّاقِبَةِ كَمَا تَأْخِيْدُ قَبْلَ فَمَوْ دَرَكَهُمْ فَيَلْزِمُهُ دَرَكَهُمْ وَاحِدٌ

ترجمہ

اور کلمہ فاعل اقرار کر نیوالے کے قول لہ علیٰ درہم قدرہم میں داؤ کے معنی میں استعارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس پر دو درہم لازم ہیں۔ یہاں پر فار کے معنی مجازی کا بیان ہے۔ اس کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد۔ کیونکہ فار اس کے قول قدرہم میں تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ تعقیب عرض میں ہونا کرتی ہے اعیان میں نہیں ہوتی۔ اور درہم معنی ہے اس میں تعقیب نہیں پائی جاتی لیکن ذمہ میں وجوب کے لحاظ سے۔ اور حال یہ ہے کہ درہم کا تکلم کرنے کے بعد دوسرے سبب کو اختیار نہیں کیا ہے تاکہ ثانی کا وجوب اول درہم کے بعد ہو جائے۔ لہذا ضروری ہے کہ فار یہاں پر داؤ کے معنی میں ہو پس اس کے ذمہ دو درہم لازم ہوں گے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ چونکہ یہاں فار کے معنی درست نہیں ہیں لہذا اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا لہ علیٰ درہم قدرہم پس اقرار کر نیوالے کو ایک درہم دینا پڑیگا۔

تشریح

اور کلمہ فار کبھی داؤ کے معنی میں مستعار لے لیا جاتا ہے۔ یہاں سے فار کے مجازی معنی کو بیان کیا جا رہا ہے اسلئے فرمایا کلمہ فار کبھی داؤ کے معنی میں استعارہ کیا جاتا ہے، مجاز داؤ کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا لہ علیٰ درہم قدرہم دغلاں کا میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم، تو یہ فار داؤ کے معنی میں لیا جاتا ہے اور اقرار کر نیوالے پر دو درہم واجب ہوں گے اسلئے اس مثال میں فار کا برائے تعقیب ہونا درست نہیں کیونکہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے جو اہر اور اعیان میں تعقیب نہیں ہوتی۔ البتہ وجوب ذمہ کو اصل قرار دیا جائے۔ یہ معنوی چیز ہے، عرض ہے۔ اسلئے اس میں تعقیب ہو سکتی ہے۔

مگر اقرار کر نیوالے نے درہم کہنے کے علاوہ کوئی دوسرا سبب ذکر نہیں کیا تاکہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب مانا جائے اسلئے کلمہ فار کا تعقیب کیلئے ہونا صحیح نہیں۔ اور جب کلمہ اپنے حقیقی معنی یعنی تعقیب پر دلالت نہ کرے گا تو اس کے مجازی معنی لئے جائیں گے۔ تو اب تقدیر عبارت یہ ہوگی لہ علیٰ درہم قدرہم، دغلاں کہنے سے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم ہے۔ اور یہ داؤ برائے عطف ہو گا اور نتیجہ یہ ہو گا کہ اقرار کر نیوالے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔

امام شافعی کی رائے۔ اس بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ کلمہ فار جب برائے تعقیب معنی حقیقی معنی میں نہیں ہے تو اس کے مجازی معنی لینے کے بجائے تاکید کیلئے مان لیا جائے تو گویا امام شافعی کے بقول اصل عبارت اس طرح ہے لہ علیٰ درہم قدرہم (اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے پس وہ ایک درہم ہے، دوسرا جملہ اول کی تاکید ہے۔ اس صورت میں اقرار کر نیوالے پر صرف ایک درہم واجب ہو گا دو درہم واجب نہ ہوں گے۔ راجح قول احناف کا ہے۔ بقول امام شافعی اس کلام میں مبتدا یعنی کلمہ ہوا مقدس ہے اور احناف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام پر مجاز ہو گا اور فار مجاز داؤ کے معنی میں ہو گا اور جب دونوں احتمال ہوں۔ معنی مجاز کا ہونا یا محذوف ہونا تو ایسے موقع پر مجاز پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔ اس وجہ سے مجاز میں ابہام معمولی ہوتا ہے اور محذوف میں ابہام زیادہ ہوتا ہے کیونکہ مجاز میں ابہام صرف معنی میں پایا جاتا ہے لفظ میں

ابہام نہیں ہوتا جبکہ محذوف میں ابہام معنی میں بھی ہوتا ہے اور لفظوں میں بھی ابہام ہوتا ہے۔
احناف کے قول کے راجح ہونیکی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ احناف کے قول کے مطابق تکلم کا مذکورہ قول
فدرہم دوسرا جملہ ہے جو تاہم اس اور جدید معنی پر دل ہے اور امام شافعی کے نزدیک جملہ ثانیہ جملہ اولی کی تاکید
ہے۔ جدید افادہ پر شتمل نہیں ہے۔

وَشَمَّ التَّرَاخِي بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ شَمَّ اسْتَأْنَفَ فَاذْأَنَّ أَنْتَ طَالِقٌ شَمَّ طَالِقٌ فَكَانَتْ سَكْتِ
عَلَى قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذَلِكَ قَالَ شَمَّ طَالِقٌ وَهَذَا هُوَ الْكَامِلُ فِي التَّرَاخِي أَيْ فِي التَّكْلِيمِ
وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكْلِيمِ مَمْتَنِعٌ
فِي الْإِنشَاءِ ابْتِغَاءً لِحُكْمِ الْمُتَرَاخِي عَيْنًا كَمَا أَنَّ التَّكْلِيمَ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيرًا وَعِنْدَ هَذِهِ
التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكْلِيمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ اللَّفْظَ مَوْصُولٌ مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعَطْفُ
لَا يَجْعَلُهُ مَعَ الْإِنْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوَّلُ هُوَ التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ فَقَطْ۔

ترجمہ

اور تم تراخی کیلئے ہے اس درجہ میں کہ تکلم نے سکوت اختیار کیا پھر اس کے بعد کلام شروع کیا
پس جب اس نے انت طالق تم طالق کہا تو گویا وہ انت طالق کہہ کر خاموش ہو گیا اور اس کے
بعد کہا تم طالق۔ یہ معنی تراخی میں کامل ہیں جو تکلم اور حکم دونوں میں موجود ہے یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ کیوں
کہ انشاءات میں تکلم میں وصل کے ساتھ حکم میں تراخی ممتنع اور محال ہے۔ پس جب حکم میں تراخی ہے تو تکلم میں بھی
تقدیر تراخی ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک تراخی حکم میں ہوتی ہے تکلم میں وصل کے ساتھ ظاہر پر عمل کرتے
ہوئے کیوں کہ ظاہری لفظ اول کے ساتھ ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ عطف انفصال کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا
لہذا اولی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح

قوله وشم التراجی الو۔ حروف عاطفہ میں سے ایک حرف تم بھی ہے۔ جو اپنے معطوف ہو کر معطوف
علیہ سے مؤخر کرنے پر دلالت کرتا ہے معنی پہلے معطوف علیہ کا صدور ہوتا ہے پھر کچھ دیر کے
بعد معطوف کا صدور ہوتا ہے۔ جیسے جاری زید تم عمرو دیرے پاس پہلے زید آیا اس کے متوالی

در بعد عمرو آیا۔
شم کے تراخی کیلئے انہی فقہی مثالیں ہیں۔ ایک شخص نے کہا انت طالق تم طالق تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے،
تو اس قول کا شریعت میں یہ مطلب بیان کیا گیا ہے کہ شوہر نے انت طالق کہا پھر کچھ دیر گزارا اور متوالی دیر گزار
جانے کے بعد پھر کہا تم طالق پھر تو طلاق والی ہے۔
تراخی کا کامل درجہ ۱۔ شارح کے نزدیک تراخی میں کامل درجہ تو یہی ہے کہ تکلم اور حکم کے اندر تراخی پائی

جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معطوف علیہ کے بعد معطوف تکلم میں بھی مؤخر ہو اور حکم کے اندر بھی تاخیر سے پایا جائے۔ چنانچہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ کا مسلک یہی ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ تکلم میں وصل ہو مگر حکم میں تاخیر پائی جائے تو کلام انشا میں یہ منع ہے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ علت پائی جائے اور محلول اور حکم نہ پایا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے کلام تم کو تکلم اور حکم دونوں میں ہی تاخیر کیلئے آنا چاہئے۔ اس لئے وجہ حکم مؤخر ہوگا تو تقدیر اس کی علت یعنی تکلم کو بھی مؤخر آنا جائے گا۔ گویا شوہر نے معطوف علیہ کا تکلم کر دیا پھر اس نے سکوت اختیار کر لیا پھر تنویری دیر کے بعد حکم کا تکلم کر دیا پھر اس نے سکوت اختیار کر لیا پھر تنویری دیر کے بعد حکم کا تکلم کیا یعنی معطوف کا۔

دلیل ثانی :- کلام تم مطلقاً تراخی کیلئے آتا ہے اور مطلق سے ہمیشہ فرد کامل مراد لیا جاتا ہے اور اس میں کامل فرد یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں ہی میں تاخیر پائی جائے کیونکہ اگر فرض کیجئے حکم میں تراخی پائی جائے اور تکلم کے اندر تراخی نہ پائی جائے تو لازم آئے گا کہ من وجہ تراخی پائی جائے حالانکہ من وجہ تراخی نہیں پائی جاتی۔ صاحبین کا مسلک :- ان کے نزدیک تم کے ذریعہ صرف حکم کے اندر تراخی ہو کرتی ہے، تکلم میں تراخی نہیں ہوتی تکلم میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔

صاحبین کی دلیل :- انہوں نے لفظ کے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر میں معطوف علیہ کے ساتھ اس کا معطوف ملا ہوا ہوتا ہے اور اگر دونوں کے درمیان فصل کر دیا جائے تو قاعدہ ہے کہ انفصال معطوف علیہ اور معطوف کے ساتھ عطف جائز نہیں لہذا معلوم ہوا کہ تم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی پائی جائے گی، تکلم میں تراخی نہ ہوگی۔

وَشَمَرُهُ هَذَا الْخِلَافُ مَا بَيَّنَّا بِقَوْلِهِ حَتَّى إِذَا قَالَ لَغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ شَمَ طَالِقٌ
شَمَ طَالِقٌ إِنَّ دَخَلَ الدَّارَ فَعِنْدَ مَا يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيُلْغَوُ مَا بَعْدَهُ لَا تَنْتَ الْتَرَاخِي لِمَا كَانَ
فِي التَّكْلِيمِ فَكَانَتْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ بِرَأْفَقِهِ هَذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَعْلَا
لِمَا بَعْدَهُ لَا لَهَا غَيْرُ مَوْطُوعٍ فِي فِيلْغُو وَهَذَا إِذَا أَخَّرَ الشَّرْطَ -

ترجمہ

اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول میں بیان فرمایا ہے حتیٰ اذا قال لغیر المدخول بہا انت طالق شَم طالق شَم طالق ان دخل الدار فَعِنْدَ مَا يَقَعُ الْأَوَّلُ ویلغو ما بعدہ لا انت التراخی لما کان فی التکلیم فکان قال انت طالق وسکت علی هذا القول برأفقی هذا الطلاق ولم یبق معللاً لما بعدہ لا لہا غیر موطوع فی فیلغو وهذا اذا أخر الشرط۔

تشریح

صاحبین اور امام صاحب کے مابین اس اصولی اختلاف کا نتیجہ اس مثال میں ظاہر ہو گا کہ شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو کہا: انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار دو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے پھر تو طلاق والی ہے اگر تو گھر کے اندر داخل ہوئی۔

اس قول میں حضرت امام صاحب نے فرمایا اول طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاقیں لغو اور بیکار ہو جائیں گی۔ کیوں کہ ان کے نزدیک ثم مکمل میں بھی تاخیر پر دلالت کرتا ہے اور حکم کے اندر بھی تو گویا مکمل نے پہلا انت طالق کہا پھر تھوڑی دیر تک خاموش رہا اس کے کچھ دیر گزرنے کے بعد پھر کہا ثم طالق، اسی طرح پھر تھوڑی دیر ٹھہرا رہا اور کچھ دیر ٹھہرنیکے بعد پھر تیسری بار ثم طالق کہا۔ لہذا اول کلام یعنی انت طالق کے ساتھ بعد میں ذکر کی گئی شرط کا کوئی تعلق نہیں رہا لہذا طلاق اسی وقت واقع ہو گئی اور غیر مدخول بہا ہونیکی وجہ سے عورت اسی وقت ایک طلاق سے باعث ہو جائے گی۔ اور عدت بھی اس پر واجب نہ ہوگی لہذا دوسری طلاق اور تیسری طلاق کیلئے یہ عورت عمل نہیں رہی۔ لہذا بعد والی دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

شراح کی رائے۔ مذکورہ بالا حکم اسی وقت ہے جب مکمل نے اپنے کلام میں شرط کو بعد میں ذکر کیا ہو۔

وَلَوْ كَذَّبَ الشَّرِيطُ بِأَن قَالَتْ إِنَّ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعْلَقُ الْأَوَّلُ بِهَا وَوَقَعَ الثَّانِي وَلَعَا الثَّلَاثُ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَعْلُقًا بِهَا ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هَذَا الثَّانِي فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَتْ طَالِقٌ لَعَا هَذَا الثَّلَاثُ لَعْدَمِ الْمَحَلِّ وَفَانَدَ ثُمَّ تَعْلَقُ الْأَوَّلُ أَثَمًا إِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنَّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِينَئِذٍ بِالتَّعْلُقِ السَّابِقِ وَلَا يَقَالُ إِذَا كَانَ التَّرَاخِيُّ فِي التَّكْلِيمِ يَقَعُ قَوْلُهُ طَالِقٌ بِمَا مُبْتَدَأُ فَلَكَ يَقَعُ لِأَنَّا نَقُولُ يَضْمَنُ الْمُبْتَدَأُ بِدَلَالَةِ الْعَطْفِ لِأَنَّهُ ضَرْبٌ مِنْ فِعَالٍ فَكَأَنَّهُ قَالَ ثُمَّ أَنْتَ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَأَثَمًا زَائِدًا لَا يَجْتَازُ إِلَى تَقْدِيرِهِ

ترجمہ

اور اگر شرط کو مقدم کیا جائے تو کہ یوں کہہ: إِنَّ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تو طلاق اول شرط کے ساتھ متصل ہے پس اس کے ساتھ معلق ہونا ضروری ہے پھر جب اس نے سکوت کیا اور کہا طالق تو یہ ثانی طلاق فی الحال واقع ہو گئی پھر جب اس نے طالق کہا تو یہ تیسری طلاق لغو ہو گئی محل نہ ہونیکی وجہ سے اور اول طلاق کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہو گا کہ اگر نکاح کے بعد اس کا دوبارہ مالک ہو جائے اور شرط مذکور پائی جائے تو تعلیق سابق کی بنا پر طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ چونکہ تراخی مکمل میں ہی اس لئے زوج کا قول طالق بغیر مبتداء کے رہ جاتا ہے تو طلاق کیونکر واقع ہوگی؟ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ

دالالت عطف کی وجہ سے مبتدایہاں محذوف ہے کیونکہ غیر درمی ہے پس گویا اس نے یوں کہا "تم انت طالق بخلاف شرط کے کہ وہ ایک زائد چیز ہے اس کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح

مثال مذکور میں شرط کی تقدیم :- مذکورہ بالا مثال میں شوہر نے اگر ان دخلت الدار فانتم طالق تم طالق تم طالق کہا۔ یعنی شرط کو مقدم ذکر کیا تو پھر حکم امام صاحب نے فرمایا پہلی طلاق شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔

امام صاحب کی دلیل :- امام صاحب کے نزدیک تراخی تکلم میں بھی ہوتی ہے اس لئے ایسا ہوگا کہ جیسے شوہر نے پہلے کہا ان دخلت الدار فانتم طالق اس کے بعد پھر کہا تم طالق تو پہلی والی طلاق تو شرط پر معلق ہو گئی۔ اس کے بعد جب تم طالق کہا تو دوسرا قول تم طالق فوراً نافذ ہو گیا اور بیوی پر ایک طلاق واقع ہو گئی اور یہ غیر مدخول بہا ہے لہذا بائنتہ ہو کر اجنبیہ ہو گئی۔ اور اب تیسری بار جب اس نے تم طالق کہا تو محل طلاق باقی نہ رہی اس لئے آخر والی طلاق لغو ہو گئی۔

اول طلاق کے معلق ہونیکا فائدہ :- مصنف نے اس جگہ ایک مقدّر سوال کا جواب ذکر فرمایا ہے۔ عورت غیر مدخول بہا ہے اور دوسری طلاق سے وہ بائنتہ ہو گئی تو چونکہ وہ ایک بائنتہ پڑنے سے جدا ہو گئی۔ تو جس طرح آخری طلاق لغو ہو گئی اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہو گئی۔ اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہو جانا چاہئے اس کو شرط پر معلق کیوں قرار دیا گیا ہے؟

جواب :- اگر شوہر نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کیا اور شرط پائی گئی تو یہ معلق طلاق اس عورت پر واقع ہو جائے گی۔ اسی لئے اس طلاق کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

امام صاحب پر ایک سوال :- جب امام صاحب کے نزدیک تم تراخی فی التکلم پر دلالت کرتا ہے تو جب شوہر نے تم طالق کہا تو سوال یہ ہے کہ یہ تو ادھر کلام ہے۔ مبتدایہ اس کا مذکور نہیں ہے۔ لہذا طلاق واقع نہ ہونا چاہئے۔

جواب :- امام صاحب کی جانب سے اس سوال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس جگہ عطف کی دلالت موجود ہے جسکی وجہ سے مبتدایہ کو مقدّر مان لیا گیا ہے کیونکہ دوسرا طالق اول طالق پر معطوف ہے۔ اس معطوف ہونے کی وجہ سے جو حکم معطوف علیہ ہے وہی معطوف کا بھی ہوگا اور معطوف علیہ میں انت طالق ہے اس لئے یہاں بھی لفظ انت مبتدایہ محذوف مان لیا گیا ہے تو یہ کلام مفید وال بر معنی ہے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

اشکال :- جس طرح آپ نے تم طالق سے پہلے انت کو مبتدایہ محذوف مانا ہے اسی طرح ان دخلت الدار یعنی شرط کو بھی محذوف ماننا چاہئے جس سے ثانی وثالث طلاقات بھی شرط پر معلق ہو جائیں گی۔

جواب :- کلام میں شرط زائد شئی ہو کر گئی ہے۔ کلام کا اتمام شرط پر موقوف نہیں ہوتا اس لئے اسکو محذوف ماننے کی جتا نہیں رہی اس کے برخلاف انت کا محذوف ماننا تھا تو چونکہ وہ مبتدایہ ہے بغیر مبتدایہ کے کلام ناقص رہتا ہے۔ اسلئے کلام کو پورا کرنے کی غرض سے مبتدایہ یعنی انت کو محذوف مانا گیا۔

وَقَالَ لَا تَعْلَقَنَّ جَمِيعًا وَيَزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ لِأَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكْلِمْ مُتَحَقِّقٌ عِنْدَهُمَا وَلَا فَضْلٌ فِي الْعِبَادَةِ
فَيَتَعْلَقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءٌ قَدْ امَّ الشَّرْطُ أَوْ آخَرَ وَلَكِنْ فِي وَقْتِ الْوُقُوعِ يَزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ فَإِنْ
كَانَتْ مَذْخُولًا بِهَا يَقَعُ الْأَوَّلُ وَبَانَتْ بِهِمَا وَلَا يَقَعُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ وَإِنَّمَا هَذَا فِي حَقِيقَةِ ثَبَاتِ
كَانَتْ غَيْرَ مَذْخُولٍ بِهَا فَقَدْ بَيَّنَّتْ حَالَهُمَا وَإِنْ كَانَ مَذْخُولًا بِهَا فَإِنْ قَدْ امَّ الْجَزَاءُ
يَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِي الْحَالِ وَتَعْلَقُ الثَّلَاثُ بِالشَّرْطِ فَكَانَتْ سَكَتٌ عَلَى الْأَوَّلِينَ ثُمَّ قَالَ إِنَّهُ طَائِلٌ
إِنْ دَخَلَ الدَّارُ فَإِنَّ قَدْ امَّ الشَّرْطُ تَعْلَقَ الْأَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَقَعُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ فِي الْحَالِ لَمَّا
قُلْنَا هَكَذَا أَقِيلُ

ترجمہ

اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہو جائیں گی اور علی الترتیب واقع ہوں گی کیوں کہ وصل
فی التکلم صاحبین کے نزدیک ثابت ہے اور یہ عبارت میں کوئی فصل نہیں ہے لہذا اکل طلاقیں
شرط پر معلق ہو جائیں گی۔ برابر ہے کہ شرط کو مقدم کرے یا مؤخر کرے البتہ وقوع کے تحت طلاقیں ترتیب وار واقع ہونگی
پس اگر عورت مدخل بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر مدخل بہا نہ ہو تو اول طلاق واقع ہوگی اور عورت
اسی طلاق سے بائٹہ ہو جائے گی اور ثانی و ثالث طلاق واقع نہ ہوں گی۔ اور بہر حال امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت اگر غیر
مدخل بہا ہے تو تم نے اس کا حال ادیر جان لیا اور اگر مدخل بہا ہے تو اگر جزاء کو مقدم لایا تو اول اور ثانی دو طلاقیں
فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہو جائے گی پس گویا تم تکلم (دشوہر) پہلی دو طلاقیں دیکر خاموش رہا
اس کے بعد پھر انت طالق ان دخلت الدار کہا۔ اور اگر اس نے شرط کو مقدم کیا تو اول طلاق شرط پر معلق رہے گی
اور ثانی و ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ایسے ہی دوسرے لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

تشریح

حضرات صاحبین کی رائے یہ مذکورہ بالا مسئلے میں اوپر صرف امام صاحب کا مسلک ذکر کیا گیا
ہے۔ مہضغ اب اس جگہ سے صاحبین کا قول ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا صاحبین کے نزدیک
مذکورہ بالا مسئلے میں تینوں طلاقیں یعنی اول، دوم، سوم تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی
یعنی جب شرط پائی جائے گی تب تینوں طلاقیں ترتیب وار عورت پر واقع ہوں گی۔
صاحبین کی دلیل یہ ان کے نزدیک کلمہ غم تراخی فی التکلم پر دلالت نہیں کرتا بلکہ تکلم میں اتصال اور وصل پایا جاتا
ہے اسلئے تینوں طلاقیں شرط پر معلق رہیں گی۔ اس میں کوئی فرق نہیں کہ شوہر نے شرط کو پہلے ذکر کیا ہو اور طلاق کو بعد
میں۔ یا علاقوں کا تذکرہ پہلے کیا ہو اور شرط کو آخر میں ذکر کیا ہو۔ دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں وقوع شرط پر موقوف
اور معلق رہیں گی۔ اور جب شرط پائی جائے گی یعنی دخول دار عورت کی جانب سے پایا جائیگا تو اس وقت تینوں طلاق
ترتیب وار واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ وہ عورت جو مدخل بہا ہو وہ تینوں طلاقوں کی عمل ہوتی ہے۔ البتہ وہ عورت
جو غیر مدخل بہا ہو تو اس پر اول طلاق واقع ہو جائے گی اس کے بعد وہ بائٹہ ہو جائے گی۔ اور دوسری اور تیسری طلاق

کا وہ محل نہیں رہی اس لئے دونوں طلاقیں ضائع اور لغو ہو جائیں گی۔

شراح کا قول :- عورت اگر غیر مدخول بہلہ ہے تو اس کا تفصیلی حکم امام صاحب کے قول کے مطابق اور ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر کے کلام میں شرط مؤخر اور جزاء مقدم ہو یعنی شوہر نے اپنی مدخول بہا عورت سے اس طرح کہا انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو اس صورت میں اول اور ثانی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور ثالث طلاق شرط پر معلق رہے گی۔ اس مثال میں شوہر نے تینوں طلاقیں کے درمیان ثم کا لفظ ذکر کیا ہے تو شرط اس کا مطلب یہ ہوا کہ شوہر نے کہا انت طالق ثم طالق۔ پھر اس کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا ستوڑی دیر کے بعد پھر کہا ثم طالق ان دخلت الدار۔ لہذا اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا اس لئے شرط کے ساتھ ان دونوں طلاقیں کا کوئی تعلق نہیں رہا اس لئے یہ دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور آخری یعنی تیسری طلاق شرط پر معلق رہے گی اور اس مدخول بہا عورت کی جانب سے جب دخول دار کی شرط پائی جائیگی خواہ زمانہ مدت میں ہی پائی جائے تو یہ تیسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر شرط مقدم ہو اور عورت مدخول بہلہ ہے اور کلام میں شرط پہلے اور طلاق کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے۔ مثلاً شوہر نے اس طرح کہا ان دخلت الدار انت طالق ثم طالق ثم طالق۔ اس صورت میں پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائیگی اور اس کے بعد کی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔

امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق کے بعد سکوت متحقق ہے۔ اس کے بعد دوسری اور تیسری کو شوہر نے کہا ہے لہذا جب پہلی طلاق کے بعد سکوت پایا گیا۔ لہذا اول طلاق ہی کا تعلق شرط کے ساتھ پایا گیا اس لئے وہی شرط پر معلق رہے گی اور چونکہ بعد کی دونوں طلاقیں کا شرط کے ساتھ کوئی رابطہ نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہے اس دوسری اور تیسری طلاق کا محل بھی ہے اس لئے یہ دونوں طلاقیں عورت پر اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَقَوْلُهُ فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لَيَأْتِ بِالذِّیْ هُوَ خَيْرٌ بَيَانٌ لِمَجَازِئِهِ ثُمَّ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا وَجَوَابُ سَوَالٍ مُقَدِّمٍ وَهُوَ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ بِجَوَازِ تَقْدِيمِ الْكُفَارَةِ عَلَى الْمَالِ عَلَى الْحَدِيثِ لَا بُدَّ لَهُ قَالَ مَنْ خَلَفَ عَلَى يَمَانٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لَيَأْتِ بِالذِّیْ هُوَ خَيْرٌ فَأَتَيَانُ الْخَيْرِ عَنَّا عَنْ الْحَدِيثِ وَكَرَرْنَا بِلَفْظِهِ بَعْدَ التَّكْفِيرِ فَقُلْنَا أَنْ تَقْدِمَ الْكُفَارَةَ عَلَى الْحَدِيثِ جَائِزٌ فَأَجَابَ الْمَصْنُوعُ أَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِي هَذَا الْحَدِيثِ -

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی هو خیر میں ثم کے معنی حقیقی بیان کرنے کے بعد یہاں سے اس کے معنی مجازی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدمہ کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی حدیث پر کفارہ بالمال کی تقدیم کو جائز سمجھتے ہیں کیونکہ حضور کی حدیث ہے من حلف علی یمین

ترجمہ

فرای غیر صاخر منها فلیکفر عن یمنہ ثم لیات بالذی ہو خیر جو شخص کسی قسم کا عہد کرے اس کے بعد اس قسم کے غیر کو اس سے بہتر دیکھتے تو اسے چاہئے کہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو اس میں اتیان خیر حنت سے کنایہ ہے جس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ کفارہ کی تقدیم حنت پر جائز ہے۔ پس اس اعتراض کا مصنف نے جواب دیا ہے کہ لفظ ثم اس حدیث میں۔

تشریح

قولہ وفی قولہ علیہ السلام فلیکفر عن یمنہ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور اس کے ضمن میں ثم کے مجازی معنی کا بیان ہے۔

سوال کی تقریر :- امام شافعی کا قول ہے کہ قسم پر حانت ہونے سے پہلے اگر کفارہ ادا کر دیا جائے اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد پھر قسم کھاتے والا حانت ہو جائے تو یہ جائز ہے اور کفارہ ادا ہو گیا اس مسئلہ میں خلاف کا اختلاف ہے۔

امام شافعی کی دلیل :- حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حلف علی عین فرزی غیر صاخر منها فلیکفر عن یمنہ ثم لیات بالذی ہو خیر اگر کسی نے کسی چیز پر قسم کھائی کہ ایسا نہ کروں گا پھر اس کے بعد اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو چاہئے کہ وہ اپنے قسم کا کفارہ ادا کر دے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو پوری حدیث کی تفصیل یہ ہے۔ عن عبد الرحمن بن سمرة قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد الرحمن بن سمرة اذا حلفت علی عین غیر صاخر منها فلیکفر عن یمنک ثم ائت الذی ہو خیر دای عبد الرحمن بن سمرة اگر تم کسی کام پر قسم کھاؤ پھر تم اس کے علاوہ کو اس سے بہتر جانو تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دو پھر وہ کر لو جو اس سے بہتر ہو حدیث میں اتیان خیر مذکور ہے جس سے اشارہ کیا گیا ہے قسم توڑ نیکی جانب اور اس حنت کو کفارہ ادا کرنے کے بعد کلمہ ثم سے ذکر کیا گیا ہے جس سے واضح ہو گیا کہ کفارہ اگر قسم میں حانت ہونے سے پہلے ادا کر دیا جائے تو درست ہے اور یہ احاف کے مسلک کے خلاف ہے۔

اسئلوا بمعنی الواو عملاً بحقیقة الامر ندل علی علیہ الروایۃ الاخری وھو قولہ فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمنہ فانما یقتضی تقدیم الحنث علی الکفارة فوجب التطبيق بينهما بان یجعل ثم فی الروایۃ الاولى بمعنی الواو فیفہم منه وجوب سلا الامرین أعفی الکفارة والحنث من غیر تقدیم احد ہما علی الآخر ثم یفہم الترتیب وھو تقدیم الحنث علی الکفارة من الروایۃ الاخری ولم یعکس لان تقدیم الکفارة علی الحنث غیر واجب بالافغان غایتہ انما جائز عند الشافعی فلو عملنا بالروایۃ الاولى یلزم وجوب تقدیم الکفارة علی الحنث وھو خلاف الاجماع ویلزم تخصیص الکفارة بالمال من غیر ترجیح ویلزم إلغاء الروایۃ الاخری فلما علمنا بالروایۃ الاخری وجب لنا لفظ ثم فی الاولى بمعنی الواو لیبقی الامر علی

حَقِيقَتُهُ لِأَنَّ الْمَجَانُفَ فِي الْحَرْفِ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَانِزِ فِي الْفِعْلِ بِحَالِ الْأَمْرِ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَخَوْفَا.

ترجمہ

تم اس حدیث میں واؤ کے معنی میں مستعار ہے تاکہ حقیقت امر پر عمل ہو سکے جس پر دوسری روایت دلالت کرتی ہے اور دوسری روایت یہ ہے فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکن عن یمنہ۔ پس یہ حدیث حث کفارہ پر مقدم کرنا چاہتی ہے لہذا دونوں روایتوں میں مطابقت پیدا کرنا ضروری ہے۔ بایں طور کہ پہلی روایت میں ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لیا جائے۔ پس اس روایت سے یہ سمجھا جائیگا کہ دونوں امر واجب ہیں یعنی کفارہ اور حث۔ ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے بغیر یہ ترتیب سمجھ لی جائے اور کفارہ پر حث کی تقدیم ہے دوسری روایت سے اور اس کا عکس نہیں کیا گیا کیونکہ کفارہ کی تقدیم حث پر بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ ایسا کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس اگر پہلی روایت کے مطابق عمل کریں گے تو حث پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم آئیگا اور یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارہ مالیہ کی تخصیص بھی لازم آتی ہے اور نیز دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اسی واسطے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا ہے اور پہلی روایت میں لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں لے لیا ہے تاکہ امر اپنی حقیقت پر قائم رہے کیونکہ مجاز فی الحرف مجاز فی الفعل سے بہتر ہے مثلاً امر کو اباحت پر محمول کرنا وغیرہ۔

تشریح

یہاں پر مصنفؒ نے مذکورہ اعتراض اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ذکر کرتے ہوئے یوں فرمایا کہ اس حدیث میں کلمہ ثم کو لایا گیا ہے جو اس جگہ واؤ کے معنی میں ہے کیوں کہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہے کیونکہ واؤ تو مطلق جمع یعنی عطف کے لئے آتا ہے اور ثم عطف کیلئے آتا ہے مگر یہ عطف مع التراخی کی قید کے ساتھ مقید ہے تو اس جگہ قاعدہ یہ پایا جائیگا کہ مقید ہوا جائے اور مطلق مراد لیا جائے اور یہ مجازی معنی ہیں اس لئے اس جگہ روایت میں ثم بولکر واؤ کے معنی مراد لینا از قبیل مجاز ہے۔ ثم کو واؤ کے معنی میں مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ فلیکن امر للوجوب کے معنی میں استعمال کیا جاسکے کیونکہ اگر واؤ کے معنی میں ثم کو نہ لیا گیا تو امر کا وجوب کے معنی میں لینا ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر ثم کو اپنی حقیقت پر رکھتے ہوئے امر کو وجوب کیلئے لیا گیا تو ثابت ہوگا کہ کفارہ کا مقدم کرنا حث پر واجب ہے حالانکہ اجماع سے ثابت ہے کہ کفارہ کا مقدمہ اگر کرنا حث ہونے سے پہلے واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں صرف جواز کا قول ہے، واجب وہ بھی نہیں کہتے اس لئے امام شافعیؒ کو بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو حقیقت سے نکال کر مجازاً اباحت کیلئے لینا پڑے گا جبکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنا اس سے بہتر ہے کہ خوف میں مجاز کا ارتکاب کر لیا جائے اس لئے ثابت ہوگا کہ کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لیکر مطلق عطف کیلئے لے لینا زیادہ بہتر ہے۔ اس کے مقابلے میں کہ فعل امر کو اباحت پر محمول کیا جائے۔

دونوں روایتوں کے درمیان تطابق :- روایت اول میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لے لیا جائے

اور اس سے صرف مطلقاً جمع کے معنی لئے جائیں جو کہ واؤ کے معنی ہیں۔ اس طرح اب حدیث سے صرف یہ مفہوم ہوگا کہ حنث اور کفارہ دونوں واجب ہیں اس سے قطع نظر کہ ان میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔
اس کے بعد دوسری روایت جس میں کلمہ ثم کو اپنی حقیقت پر ہے جس سے ترتیب کا ثبوت ہوتا ہے معنی یہ واجب ہے کہ اولاً حانث ہو پھر کفارہ ادا کرے۔ اس تاویل کی صورت میں احاث کا مسلک ثابت ہوگا۔ شواہد کا مسلک ثابت نہ ہوگا۔

شواہد کا جواب :- جب دونوں روایتوں میں تطابق ہی پیدا کرنا ہے تو اوپر کی ترتیب کے بجائے اس کا عکس کر لیا جائے یعنی پہلی روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر رکھا جائے اور دوسری روایت میں ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لے لیا جائے تو کفارہ کی تقدیم حنث پر ثابت ہو جائے گی۔
جواب :- شواہد کا مسلک اس تاویل سے بھی ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ اگر دوسری روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر بانی رکھا جائے تو ثابت ہوگا کہ ادائیگی کفارہ حانث ہونے سے پہلے واجب ہے جبکہ اس کے وجوب کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ امام شافعی صرف جواز کے قائل ہیں۔ شارح نے احاث کی جانب سے مزید فرمایا۔ اگر ہم اول روایت پر پوری طرح ملاحظہ کر لیں گے تو متعدد غرائب لازم آئیں گی۔

اول :- کفارہ کی ادائیگی حانث ہونے سے پہلے واجب ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے۔ دوم :- روایت اول مطلق ہے۔ کفارہ بالصوم اور کفارہ بالمال دونوں کو شامل ہے تو دونوں کو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا واجب ہونا چاہئے جبکہ سیدنا امام شافعی صرف کفارہ بالمال میں تقدیم کفارہ علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں، کفارہ بالصوم میں تقدیم کو جائز نہیں کہتے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ کسی مرنج کے بغیر کفارہ بالمال کو کفارہ بالصوم پر ترجیح دی گئی جو مستقل امام شافعی پر اعتراض ہے۔ سوم :- اگر روایت اول پر عمل کیا جاتا ہے تو دوسری روایت کا بالکل ترک کرنا لازم آتا ہے۔
وجہ ترجیح کا سوال ثانی امام شافعی پر وارد ہوگا۔

مذکورہ خوابوں اور اشکالات کی بناء پر احاث نے پہلی روایت کو معمول بہا بنایا اور دوسری روایت میں یہ تاویل کی کہ اس روایت میں کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار لے لیا گیا ہے تاکہ دوسری روایت سے مطابقت بھی ہو جائے اور وجہ ترجیح کا اشکال بھی وارد نہ ہو۔

وَكُلُّ الْإِثْبَاتِ مَا بَعْدَ كَوَالِغِ عَرَضٍ عَمَّا قَبْلَهُ عَلَى سَبِيلِ التَّكْرِارِ أَمَّا تَدَارُكُ الْغَلَطِ عِنْدَ
إِنَّا غَلَطْنَا فِي مَنَظَرِ مَا قَبْلَ بَلْ إِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُودَ التَّكْرِارِ إِنَّمَا الْمَقْصُودُ مَا بَعْدَ كَوَالِغِ
خَطَاؤِ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ فَإِذَا قُلْتُ جَاءَ فِي نَهْيِ بَلْ عَمْرٍو كَيْفَ كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمَقْصُودَ
إِثْبَاتُ الْمَجْعُوعِ لَعَمْرٍو لَا لِزَيْدٍ قَرِيبٍ يَحْتَمِلُ مَجْبُوعُهُ وَحَدَّثَهُ فَإِذَا بَرَدَتْ عَلَيْهِ لَا
فَقَوْلُ جَاءَ فِي الْإِثْبَاتِ وَإِنْ جَاءَ فِي النَّهْيِ بَانَ يَقَالُ مَا جَاءَ فِي نَهْيِ بَلْ عَمْرٍو فَفَعِيلٌ

يَصْرِفُ النَّفْيَ مَعَ الْعَمْدِ وَقِيلَ يَصْرِفُ الْإِثْبَاتُ إِلَيْهِ عَلَى مَا عُرِفَ فِي النَّصِّ

ترجمہ

اور بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کی عرض سے بطور تدارک آتا ہے۔
یعنی غلطی کے تدارک کیلئے آتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے بل کے ماقبل کے مکمل میں غلطی
کی ہے کیونکہ بل سے پہلے جو ہم نے بیان کیا ہے وہ ہمارا مقصود نہیں تھا، ہمارا مقصود تو بل کے بعد والا بیان ہے۔
بات یہ نہیں ہے کہ واقع اور نفس الامر میں کوئی غلطی تھی۔ پس جب تم نے جاری زید بل عمرو کہا تو اس کے معنی یہ ہوں
گے کہ مقصد عمرو کی محبت کو ثابت کرنا تھا نہ کہ زید کی پس عمرو کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہے اور جب تو نے اپنے کلام
میں لا کا اضافہ کر کے جاری زید لابل عمرو کہا تو یہ لاکہ زیادتی زید سے محبت کے سلب کرنے میں نص صراحت ہو جائے
گی۔ بہر حال بل کے یہ مذکورہ بالا معنی اس صورت میں ہیں جب کہ بل اثبات کے موقع پر آئے مثلاً ما جاری زید بل
عمرو کہا جائے تو ایک قول یہ ہے کہ نفی کو عمرو کی طرف پھیرا جائیگا اور بعض نے کہلے کہ نحوی قاعدے کے مطابق اثبات
کو اس کی طرف پھیرا جائیگا۔

تشریح

حروف عاطفہ میں سے ایک کلمہ بل ہمیں ہے جس کو مصنف نے اس جگہ بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کلمہ
بل غلطی کے تدارک کے طور پر معطوف یعنی اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور معطوف علیہ یعنی اپنے
ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اعراض کرنا کلام سابق سے ممکن بھی ہو۔ اور
اگر اعراض ممکن نہ ہو تو کلمہ بل کے لانے سے اعراض کے معنی نہ لگے جائیں گے۔
حاصل یہ کہ مکمل نے کلمہ بل کے ماقبل کو غلطی سے ذکر کر دیا ہے۔ اصل مقصود اس کا بل کے مابعد کا مکمل تھا اور
کلمہ سے پہلے جو بیان کیا گیا اس کا مقصود نہ تھا مگر اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ کلمہ بل کا ماقبل ایک باطل چیز ہے
جو نفس الامر کے خلاف ہے بلکہ اصل مقصد بل کے مابعد یعنی معطوف کی خبر دینا تھا مثلاً کسی شخص نے کہا جاری
زید بل عمرو میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو آیا۔ مقصود مکمل کا اس عبارت سے عمرو کی آمد کو بیان کرنا تھا، زید کی آمد
کو بیان کرنا مقصود نہیں تھا۔ زیادہ سے زیادہ اس جگہ زید سے سکوت اختیار کیا گیا ہے نہ آمد کا ذکر کرنا مقصود
تھا نہ زید کی آمد کا بیان کرنا پیش نظر تھا۔
دوسرا قاعدہ :- اگر کلمہ بل سے قبل حرف لا کا اضافہ کر دیا جائے اور کہا جائے کہ جاری زید لابل عمرو میرے پاس
زید آیا نہیں بلکہ عمرو آیا۔ اس صورت میں زید کی آمد سے سکوت اختیار کرنا مقصود نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ
زید کی آمد نہیں ہوئی۔

شارح کی رائے :- شارح نے فرمایا کہ پہلی مثال میں کلمہ بل معطوف علیہ سے اعراض اور معطوف کے اثبات کے
لئے محتاج کہ کلام موجب ہو، اور اگر کلام غیر موجب ہو تو یہ مٹنے نہیں۔ بلکہ مثلاً اس نے کہا ما جاری زید بل عمرو
کسی شخص نے کہا تو اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ حرف نفی معطوف علیہ کے بجائے

معطوف کی جانب راجح ہوگی یعنی یہ معنی ہوں گے کہ عمر نہیں آیا۔ اور معطوف علیہ یعنی باریک سے سکوت اختیار کیا گیا ہے۔ زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔

دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ عمر کی جانب اثبات راجح ہوگا اور زید یعنی معطوف علیہ سکوت عنہ کے وجہ میں ہوگا اور ترجمہ اس مثال کا یہ کیا جائے گا میرے پاس عمر تو آیا ہے مگر زید کی آمد اور غیر آمد دونوں محتمل ہیں۔

فَمَطْلُوقٌ ثَلَاثًا إِذَا قَالِ لِلْمَرْأَةِ الْمَطْلُوقَةُ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثَنَتَيْنِ لِأَنَّكَ لَمْ يَمْلِكِ الْبَطَالُ الْأَوَّلُ فَيَقَعَانِ تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِ لِلْأَعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ يَعْنِي أَنَّ الْأَعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهُ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ مَاقْبَلُهُ صَالِحًا لِلْأَعْرَاضِ كَمَا فِي الْأَخْبَارِ أَمْثَلُ فِي الْأَنْشَاءِ فَلَا يُمْكِنُ ذَلِكَ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي جَمِيعًا فِي مَسْئَلَةِ الطَّلَاقِ أَسَاسًا أَنْ يَصُوبَ عَنِ الْوَاحِدَةِ إِلَى الْاِثْنَيْنِ فَالْقِيَاسُ يَقْتَضِي أَنْ لَا يَقَعُ الْأَوَّلُ بَلِ الْآخِرُ وَلَكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْأَعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ لِأَجْزَمٍ يَعْمَلُ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلَاثُ۔

ترجمہ

چنانچہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جب کوئی شوہر اپنی موطوءہ بیوی سے کہے انت طالق واحد بل ثنتين اس لئے کہ اول کے ابطال کا مالک نہیں رہتا لہذا بل کے دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ یہ ایک تفریعی مثال ہے۔ اس قاعدہ پر کہ بل اپنے اقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے۔ مطلب یہ کہ اقبل سے اعراض اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ خبریں، چونکہ خبر صدق و کذب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن انشاء میں یہ ممکن نہیں ہے۔ لہذا اول اور ثانی دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہو جائیں گی پس مسئلہ طلاق میں شوہر نے ارادہ کیا کہ واحدہ سے اثنین کی طرف اعراض کرے۔ تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اول طلاق واقع نہ ہو بلکہ بعد والی واقع ہو، لیکن جب طلاق سے اعراض کرنا صحیح نہ ہو تو لامحالہ بل کے اول اور آخر کے مطابق ساتھ ساتھ عمل کیا جائیگا لہذا تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ایک تفریعی مثال فقہی مسئلہ سے اس بات پر کہ کلمہ بل ماقبل سے اعراض اور بعد کو ثابت کرنے کیلئے آتا ہے جبکہ اعراض ممکن ہو اور اگر کسی موقع پر اقبل سے اعراض ممکن نہ ہو تو ماقبل اور بعد دونوں ہی ثابت مانے جائیں گے۔

تشریح

فَمَطْلُوقٌ ثَلَاثًا ۱۔ پس وہ بیوی جو موطوءہ یعنی داخل بہا عورت سے اگر کسی نے کہا انت طالق واحدة تو ایک طلاق والی ہے، بل ثنتين (بلکہ دو طلاق والی) تو اس صورت میں چونکہ بل کے اقبل سے اعراض کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے ماقبل کی ایک طلاق اور بعد والی دو طلاقیں تینوں واقع ہو جائیں گی اور عورت تین طلاق سے مطلق ہو جائے گی۔

اعراض کی صحت کلام انشاء میں اعراض درست نہیں ہے، اعراض اخبار میں درست ہوتا ہے کیونکہ خبر صدق اور کذب ہر دو کا احتمال رکھتی ہے اور کلام انشاء اس کا احتمال نہیں رکھتا۔
 انشاء کا حکم :- کلام انشاء صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ تکلم کے فوراً بعد وہ واقع ہو جاتا ہے اس لئے اب اس سے اعراض کرنے کا موقع ہی نہیں باقی رہتا۔ پس مسئلہ مذکورہ میں شوہر نے ایک طلاق دیکر دو طلاقیں کی جانب اعراض کیا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ بل کا ماقبل معینی طلاق واحدہ واقع نہ ہو بلکہ بل کا مابعد معینی دو طلاقیں واقع ہو جائیں مگر طلاق از قبیل انشاء ہے جس سے اعراض ممکن نہیں ہے لہذا طلاق واحدہ معینی بل کا ماقبل اور بل کا مابعد معینی دو طلاقیں دونوں بیوی پر واقع ہو جائیں گی اور نتیجتاً عورت پر مذکورہ صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

متن میں موطورہ کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی کلام کسی غیر مدخول بہا عورت سے کہا جائے تو اس پر فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس سے اعراض ممکن نہیں ہے اور چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے اسی ایک طلاق سے وہ بائنہ ہو جائے گی پھر بل کے مابعد معینی دو طلاقیں کی وہ محل نہ رہ گئی اس لئے بعد والی دونوں طلاقیں محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو اور بیکار ہو جائیں گی۔

بخلاف قوله له على الف بل الفان جواب عن قیاس من فرقان ما یقین مسألۃ الاقرار امر علی مسألۃ الطلاق فیقول یلزم هذا المثال ثلث الاف وخمسون نقول انما اقرار امر و اخبار امر و هو یحتمل الاضرب وتد امر الخ لا یعمل علی اصله والطلاق انشاء لا یحتمل التد امر الخ فجاءت فیہ الضمیر والاعیة الى العمل بهما۔

ترجمہ

بخلاف مقرر کے قول کہ علی الف بل الفان کے (اس کے میرے ذمہ ایک ہزار بلکہ دو ہزار ہیں) یہ عبارت امام زفر کے قیاس کا جواب ہے۔ وہ مسئلہ طلاق پر مسئلہ اقرار کو قیاس کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کو مذکورہ اقرار میں تین ہزار واجب ہوں گے۔ اور ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ اقرار اور اخبار ہے۔ یہ اضرب اور غلطی کے تدارک کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس کی اصل پر ہی عمل کیا جائے گا اور طلاق انشاء ہے جس میں تدارک کا احتمال ہی نہیں ہے پس کلمہ بل پر ایسی ضرورت آپڑی کہ اس کے دونوں جانبوں پر عمل کیا جائے۔

تشریح

بخلاف قوله لا - امام زفر کا مذہب ہے۔ طلاق کی طرح اقرار کے مسئلہ میں بھی کل سابق سے اعراض درست نہیں ہے لہذا بل کا ماقبل اور المابعد دونوں کا اقرار تصور کیا جائیگا چنانچہ کسی نے اگر پہلے کہا کہ علی الف بل الفان (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بلکہ دو ہزار ہیں) تو ان کے نزدیک تین ہزار کا اقرار سمجھا جائیگا اور اقرار کرنے والے شخص پر پورے تین ہزار واجب ہوں گے۔

اخفاق کی جانیے اس کا جواب دیا گیا کہ مثال لہ علی الف بل الفان میں کہا گیا ہے کہ اقرار کر نیوالے نے لہ علی الف کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا ہے لیکن جب اس نے بل الفان کہا تو اس نے پہلے اقرار سے اعراض کیا اور اس بات کا اعتراف کیا کہ پہلے کلام میں اس نے غلطی کی تھی اور صحیح یہ ہے کہ اس کے میرے ذمہ دو ہزار ہیں۔
دوسری اس کی مثال یہ ہے مثلاً کسی نے کہا "سنتون سنتون سنتون" (میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے) تو یہ اقرار درست ہے۔ لیکن جہاں تک طلاق کے مسئلہ کا تعلق ہے تو وہ از قہم اخبار نہیں بلکہ انشاء ہے جس میں نہ اعراض کا احتمال ہوتا ہے نہ کسی غلطی کی تلافی کی کوئی گنجائش رہتی ہے۔

وَلَكِنْ لَا مُسْتَدْرَاكَ بَعْدَ النَّفْيِ أَيْ دَفْعُ تَوْهِيمِ نَائِشٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَقَوْلِكَ مَا جَاءَ فِي سَرَائِدٍ فَأَوْهَمَ أَنَّ عَمْرُوًّا أَيْضًا لَمْ يَجِئْ لِمُنَاسَبَةٍ وَمُلَازِمَةٍ بَيْنَهُمَا فَاُسْتَدْرَكَتْ بِقَوْلِكَ لَكِنْ عَمْرُوًّا قَرِيبًا أَنْ كُنْتَ مُخَفِّفَةً فِيهِ عَاطِفَةً وَأَنَّ كُنْتَ مُشَدِّدَةً فِيهِ مُشَدِّدَةً مُشَالَةً لِلْعَاطِفَةِ فِي الْأُسْتَدْرَاكِ ثُمَّ إِنْ كَانَ عَطَفَ مَفْرُودٌ عَلَى مَفْرُودٍ يَشْتَرِطُ وَقَوْعُهَا بَعْدَ النَّفْيِ وَأَنَّ كَانَ عَطَفَ جُمْلَةٍ عَلَى جُمْلَةٍ يَقَعُ بَعْدَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ جَمِيعًا خَيْرٌ أَنْ الْعَطْفُ إِنَّمَا يَصِحُّ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ وَالْأَفْهَمُ مُسْتَانَفٌ يَكُونُ أَنْ لَكِنْ وَأَنَّ كُنْتَ لِلْعَطْفِ لَكِنْ الْعَطْفُ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّصًا مُرْتَبِطًا وَنَعْنِي بِالْإِتِّسَاقِ أَنْ يَكُونَ لَكِنْ مُوَصُولًا بِالْكَلامِ السَّابِقِ وَلَا يَكُونُ نَفْرَ فِعْلٍ وَإِثْبَاتٍ بَعْضُهُمَا بَلْ يَكُونُ النَّفْيُ مُجْعًا إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَأَنَّ فَتَدَّ أَحَدَ الشَّرْطَيْنِ فَجَ يَكُونُ الْكَلَامُ مُسْتَانَفًا مُبْتَدَأً لَا مَعْطُوفًا۔

ترجمہ

اور کلمہ لکن نفی کے بعد تدارک کیلئے آتا ہے یعنی اس دم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے جو کلام سابق میں پیدا ہوا ہے جیسے تیر قول ما جاء فی سراید پس اس کلام کو سنکر وہم ہوا کہ عمرو نہیں آیا کیونکہ دونوں کے درمیان ایک مناسبت اور لزوم تھا تو تم نے اپنے اس قول سے اسکا تدارک کیا کہ لکن عمرو (لیکن عمرو آیا) لیکن اگر غلط ہو تو یہ عاطفہ ہوتا ہے اور اگر مشدد ہو تو مشبہ ہوتا ہے اور استدراک میں عاطفہ کے شریک ہوتا ہے پھر اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو شرط یہ ہے کہ لکن کا وقوع نفی کے بعد ہو۔ اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہے تو اس کا وقوع نفی اور اثبات دونوں کے بعد ہو گا علاوہ اس کے کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستلف ہو گا۔ مراد یہ ہے کہ لکن اگر عطف کیلئے آتا ہے لیکن عطف صحیح اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلام میں ربط موجود ہو اور اتساق کلام سے مراد یہ ہے کہ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور جس فعل کی نفی اسی فعل کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ فعل ایک شئی کی طرف اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں گی تو کلام میں اتصال باقی نہ رہ جائیگا بلکہ کلام مستانف ہو گا از سر نو شروع ہو گا معطوف نہ ہو گا۔

تشریح

حرف لکن بھی حرف و عطف میں سے ایک حرف ہے۔ یہ کلمہ نفی کے بعد استدرک (تدارک) کیلئے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ لکن سے پہلے کلام سے جو ہم پیدا ہوا تھا اس کو دور کرنے کیلئے اس کلمہ کو لایا جاتا ہے مثال کسی نے کہا ما جارنی زید میہ پاس زید نہیں آیا۔ تو اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ شاید عمرو بھی نہ آیا ہو گا تو اس تو ہم کو لکن لاکر دور کیا گیا اور کہا گیا لکن عمرو لیکن عمرو آیا ہے۔ معنی زید تو نہیں آیا مگر اس سے جو ہم پیدا ہوا تھا کہ چونکہ زید اور عمرو کے درمیان غایت تعلق ہے۔ تو جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہ آیا ہو گا۔ اس تو ہم کو لکن عمرو کہہ کر دور کیا گیا ہے۔

لکن کی تحقیق۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا لکن اگر مخفف ہے تو یہ برائے عطف ہو گا اور اگر یہ حرف مشدہ ہے تو پھر حرف و مشبہ بالفعل میں سے ہو گا مگر استدرک کے معنی دینے میں لکن عطف کے ساتھ شریک ہو گا۔ لکن حرف کے ذریعہ اگر مفرد کا عطف مفرد پر کیا گیا ہے تو شرط یہ ہے کہ لکن نفی کے بعد واقع ہو۔ اس لئے ضربت زید لکن عمرو کہنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کہا جائے ما ضربت زید لکن عمرو تو یہ درست ہے۔

اور عطف جملہ کا جملہ پر کیا گیا ہے تو کلمہ لکن دو جگہ آ سکتا ہے کلام موجب میں بھی اور کلام منفی میں بھی۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ لکن سے پہلے والا جملہ مثبت ہو تو بعد والا منفی ہو۔ یا اس کا عکس ہو۔ دونوں جملوں کا اثبات و نفی میں مختلف ہونا فظوں میں ہو۔ جیسے جارنی زید لکن عمرو الم یجئ۔ یا فظوں میں مذکور نہ ہو صرف معنی میں ہو۔ سائر زید لکن عمرو حاضر۔ اس مثال میں دونوں جملے مثبت ہیں مگر معنوی اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے۔ یعنی زید کیلئے سفر کا اثبات اور عمرو کیلئے سفر کی نفی بیان کی گئی ہے

لکن کے بار میں ماتن کی راستے۔ حرف لکن کے ذریعہ عطف کرنا اسی وقت درست ہو گا جب کلام مربوط ہو یعنی ملا ہوا ہو اور لکن کے بعد والا کلام اس کے منافی نہ ہو یعنی لکن سے پہلے جس کی نفی کی گئی ہو لکن کے بعد اسی کا اثبات نہ کیا گیا ہو بلکہ نفی اور اثبات دونوں کا تعلق دو مختلف جانب راجع ہو۔ اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی گئی تو لکن کا مابعد والا کلام ماقبل پر معطوف نہ ہو گا بلکہ یہ کلام مستانفہ ہو گا۔

ولما كان أمثلة التناقض ظاهرة فيما بين الأصوليتين لم يتعذر عن هذا ذكر مثال علم التناقض خاصة فقال كمالاً متى إذا انقضت بغیر اذن مولاهما بما شئتوا هم فقال لا أجيز النكاح ولكن أجيز بما شئتوا وخمسين دهرهما أن هذا فسخ للنكاح وجعل لکن مبتدأ لأن هذا الفوم فعل واثبات بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى أو لا لا أجيز النكاح فقد قلغ النكاح عن أجيز ولم يبق له وجه صحته شتم لما قال بعد ذلك لا أجيز بما شئتوا وخمسين يلزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لأن المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فیتناقض أول الكلام بأخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر

اُخْرَوْ فَسُخِ النَّكَاحُ الْأَوَّلُ الَّذِي عَقْدَتْهُ فَيَكُونُ لَكُنْ لِّلْاِسْتِنَابِ لِّلْعَطْفِ وَلَوْ قَالَ الْمَوْلَى فِي
جَوَابِهَا لَا أُجِزُ النَّكَاحَ بِمَا أَقُوَّةٍ وَخَمْسِينَ يَكُونُ هَذَا بَعِيدًا مِّثَالُ الْاِتِّسَاقِ فَيَسْقِي أَصْلَ النَّكَاحِ
وَيَكُونُ النَّفْيُ مَرَّةً اِجْعَالًا لِّقَسْدِ الْمَاءِ وَالْاَثْبَاتُ اِلَى قَيْدِ الْبِمَاثَةِ وَالْخَمْسِينَ فَلَا يَكُونُ نَفْيُ
فَعَلٍ وَاِثْبَاتٍ بَعْضُهُمَا

ترجمہ

اور جبکہ اتساق کلام کی مثالیں علماء اصول کے یہاں ظاہر تھیں تو مصنف نے ان سے تعرض نہیں کیا۔
صرف عدم اتساق کی مثال بیان کر دیا اور فرمایا جیسے کوئی باندی جب اپنے آقا کی اجازت کے بغیر ایک سو
درہم کے عوض نکاح کر لے اس کے بعد آقا کہنے لگا اجیزہ نکاح و لکن اجیزہ بمائتہ و خمسين درهماً تو اس مثال میں مولیٰ
کا قول نکاح کیلئے باعث فسخ ہو گا اور کلمہ لکن کو مبتدا کر نیگا موجب ہو گا کیونکہ اس میں اسی فعل کی نفی اور بعینہ اسی
فعل کا اثبات ہے۔ پس اس مثال میں آقا نے جب اولاً لا اجیزہ نکاح کہا تھا تو اس نے نکاح کو اصل سے اکھاڑ دیا تھا
اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی وجہ باقی نہ رہ گئی تھی۔ پھر جب اس کے بعد اس نے و لکن اجیزہ بمائتہ و خمسين درهماً کہا
تو لازم آیا کہ جس فعل کی نفی کر چکا ہے بعینہ اسی فعل کا ثبوت کر رہا ہے کیونکہ نکاح میں مہر شخص تابع اور زائد ہوا کرتا ہے
اس کا اصل نکاح سے کوئی تعلق نہیں۔ پس شروع کلام آخر کلام سے مناقض ہو گیا تو ہم نے اس دوسرے نکاح کو مبتدا
نکاح پر حمل کیا دوسرے مہر کے عوض اور عقد اول جو باندی نے کیا تھا وہ نکاح فسخ ہو گیا تو کلمہ لکن استیناف کیلئے
ہو گیا عطف کے لئے نہ رہا۔ اور اگر مولیٰ اس کے جواب میں لا اجیزہ نکاح بمائتہ و لکن اجیزہ بمائتہ و خمسين کہتا تو یہی
مثال بعینہ اتساق کلام کی بن جاتی لہذا اصل نکاح باقی رہتا اور نفی مائتہ کی طرح راجع ہو جاتی اور اثبات مائتہ و
خمسين کی طرف ہو جاتی اور اثبات فعل و نفی فعل بعینہ لازم نہ آتا۔

تشریح

کلمہ لکن کے مابعد اور لکن کے ماقبل کے درمیان اتصال پایا جاتا ہے۔ یعنی لکن کا مابعد والا کلام
پہلے والے کلام سے موصول اور ملا ہوا ہے۔ اور دوسری بات بھی پائی جاتی ہے کہ لکن کا مابعد ماقبل
کے مناقض بھی نہیں ہے۔ تو ان دونوں شرطوں کے پائے جانے کے بعد حرف لکن عطف کے معنی دے گا
اور اگر یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جائیں یا ان میں سے ایک شرط پائی جاتی ہے تو لکن برائے عطف نہ ہو گا بلکہ کلام متالف
ہو گا۔ شارح نے فرمایا۔ مذکورہ بالا اتصال یعنی اتساق کی مثالیں علمائے اصول کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے
اتساق کی مثالیں ذکر نہیں کی گئیں اور عدم اتساق کی مثالیں ظاہر نہ تھیں اسلئے ان کو بیان کر دیا گیا ہے۔
عدم اتساق کی مثال :- ایک باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح ایک سو درہم کے بدلے کر لیا
یہ سن کر مولیٰ نے کہا "لا اجیزہ نکاح و لکن اجیزہ بمائتہ و خمسين درهماً" یعنی میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا مگر
ایک سو پچاس درہم کے بدلے میں اجازت دیتا ہوں۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ باندی نے جو اجملاً اجازت اپنے آقا
کے نکاح سو درہم کے بدلے کر لیا ہے وہ فارغ ہو گیا اور کلمہ لکن سے کلام از سر نو شروع ہو گا اسلئے کہ اس مثال

میں مولیٰ نے نکاح کی اجازت کی نفی بھی کی ہے اور نکاح کی اجازت بھی دی ہے۔ گویا جس فعل کی نفی کی گئی ہے اسی کا اثبات بھی کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کلام کا پہلا حصہ اس کلام کے آخری حصہ کے منافی اور مناقض ہو گیا اسلئے اتساق کی شرط نہ پائی گئی۔ لہذا اس مثال میں حرف لکن عطف کے معنی نہ دیگا بلکہ لکن برائے استیناف ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ اس کے مولیٰ نے باندی کو ایک سو پچاس درہم کے عوض نکاح کر نیکی اجازت دی ہے۔

سوال :- مولیٰ کے کلام میں بعینہ اس کلام کی نفی نہیں کی گئی جس کا اثبات کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ نکاح ثانی جس کی آفتل نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم کے مہر کے ساتھ ہے۔ اور جس نکاح کی اجازت نہیں دی وہ صرف ایک سو درہم کے عوض کیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ دونوں نکاح الگ الگ ہیں۔ کیونکہ ایک مثبت ہے اور دوسرا منفی ہے۔ اور فعل مثبت و فعل منفی دونوں ایک دوسرے کے متضاد ہوتے ہیں۔ تو لکن کا ماقبل بالبعد کے مناقض نہ رہا اور جب مناقض رہا تو اتساق کی شرط نہ پائی گئی۔ اسلئے اس جگہ لکن کو عطف کیلئے ہونا چاہئے نہ کہ استیناف کیلئے ؟

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نکاح میں مہر کا ہونا واجب اور زائد ہوا کرتا ہے۔ اس کا کوئی اعتبار فقہاء و عدم انعقاد نکاح میں نہیں کیا جاتا چنانچہ مہر کے ذکر کے بغیر بلکہ مہر کی نفی کے ساتھ بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور جب مہر کا اعتبار نہیں تو آفتل کے کلام کا مطلب ہوا کہ اس نے پہلے نکاح کی نفی کی پھر لکن کے ذریعہ اسی نکاح کی اجازت دیدی اس لئے فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک ہو گئے اور اتساق کی شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے حرف لکن استیناف کیلئے ہوگا، عطف کیلئے نہ ہوگا۔

وَأَوْ لَا أَحَدَ الْمَدَنِيِّينَ وَقَوْلُهُ هَذَا أَحَرُّ أَوْ هَذَا أَكْثَرُ أَحَدُهُمَا حَرٌّ وَ هَذَا أَكْثَرُ شَمْسِ الْأُمَمَةِ وَفَخِرَ الْإِسْلَامُ وَ ذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْأَصُولِيِّينَ وَجَمَاعَةٌ الْغَوِيَّيْنَ إِلَى أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعَهُ مَقْصُودُ الْمُسْتَكْمَلِ فَقَدْ تَفْهِمُ لِلْمُخَاطَبِ وَنَحْنُ مَا يَلْزَمُ الشَّكَّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُولُ وَلِذَا لَزِمَ مِنْهُ التَّخْيِيرُ فِي الْأَنْشَاءِ وَلَوْ سَلِمَ أَنَّ الشَّكَّ مَقْصُودٌ فَقَدْ وَضَعْنَا لَهُ لَفْظَ الشَّكِّ.

ترجمہ اور او مذکورین (مطوف، معطوف علیہ) میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے۔ اور قائل کا قول 'ہذا حَرٌّ' اور 'ہذا أَكْثَرُ' ایسا ہی ہے۔ جیسا کسی نے کہا 'احدہما حَرٌّ'۔ یہ پسندیدہ رائے شمس الاممہ اور امام فخر الاسلام کی ہے اور علماء اصول اور علماء نحو کا ایک گروہ اس بات کی طرف گیا ہے کہ اگر شک کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ شک کے کوئی ایسے معنی نہیں ہیں کہ جس کا ارادہ مشکل نے محال کو سمجھانے کیلئے کیا ہے۔ البتہ شک محل کلام سے لازم آتا ہے اور خبر مجہول ہے۔ اس وجہ سے اس سے انشاء

تشریح

میں تخییر لازم آتی ہے اور یہ بات مان لی جائے کہ شک مشکلم کا معنی مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا جا چکا ہے۔
حرف عطف او کے بیان :- کلمہ اور حرف عطف ہے۔ اپنے معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے۔ یعنی دونوں میں سے کوئی بغیر کسی یقین کے کوئی ایک مراد لیا گیا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا ہذا حرف او ہذا تو اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس نے احد ہما حرف کہا ہے کہ جس طرح احد ہما حرف سے بغیر کسی یقین کے معطوف میں سے ایک غلام آزاد ہے اسی طرح مذکورہ بالا مثال میں بھی دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام لاعلی التبعین آزاد ہو گا۔

شارح نے فرمایا کہ شمس الاممہ سرخی اور امام فخر الاسلام کا یہی مذہب ہے۔ نیز نحو یوں کی ایک جماعت۔ دوسرے علماء و اصول کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ اور خبر میں شک بیان کرنے کے واسطے لایا جاتا ہے۔ اور انشا میں معنی امر میں تخییر اور اباحت کے معنی دیتا ہے۔

تخییر اور اباحت کا فرق :- دونوں میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں مگر تخییر میں دونوں کا اجتماع جائز نہیں ہے۔

تخییر کی مثال :- اضر ب زید او عمرو (تو زید یا عمرو کو مار) معنی غائب کو اس کا حق حاصل ہے کہ دونوں میں سے جس کو بھی چاہے مارے مگر دونوں کو مارنے کی اجازت نہیں ہے۔

اباحت کی مثال :- جالس الحسن او ابن سیرین۔ اس مثال میں حق دیا گیا ہے۔ غائب دونوں کی مجالس میں بیٹھ سکتا ہے۔

حاصل یہ کہ ان حضرات کے نزدیک کلمہ اور خبر میں شک کو بیان کرنے کے لئے ہے۔ شارح نے فرمایا یہ قول درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام غائب کو سمجھانیکے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور شک میں ایسے معنی مقصود نہیں کہ جن کو سمجھانے کا قصد کیا جائے۔ لہذا معلوم ہوا کہ او شک کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ زیادہ سے زیادہ محل کلام میں شک واقع ہو سکتا ہے یعنی چونکہ خبر نامعلوم اور مجہول ہے اسلئے شک پیدا ہو جائیگا۔ جیسے کسی نے کہا جاوئی زید او عمرو۔ مشکلم نے اس مثال میں لاعلی التبعین دونوں میں سے ایک کی آمد کا تذکرہ کیا ہے۔ اس لئے سننے والے کو شک واقع ہو گیا کہ دونوں میں سے کون آیا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ شک محل کلام میں واقع ہوا ہے اسلئے نہیں کہ او شک کیلئے آتا ہے کیونکہ اگر یہ کلمہ او شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ یہی معنی دیتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اسلئے کہ انشا میں کلمہ او تخییر کیلئے آتا ہے اور اباحت کے معنی بھی دیتا ہے، شک کے لئے نہیں آتا اسلئے کلمہ او کا بعض مقامات میں شک کیلئے نہ آتا اس کا ثبوت ہے کہ کلمہ او حقیقت میں شک کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر مشکلم غائب کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ خبر دینے میں اس کو شک ہے تو اس کیلئے شک کا لفظ موجود ہے اس کو او کے بجائے شک کے لفظ کو استعمال کرنا چاہئے۔

وہذا الکلام انشاءً یحتمل الخبر فأوجب التخییر علی احتمال أن بیان یحتمل أن قوله هذا خبر أو هذا انشاءً من حیث الشرح لأن الشرح وضعه لأيجاد الحرکت بهذ اللفظ ولکنما یحتمل أن يكون إخباراً عن خبریة سابقه علی هذا الکلام لأجل كون خبر من حیث اللغة ولکنما کان هو ذی جهتی فوجب التخییر ای تخییر المتکلم من حیث كون انشاء بعد ذلك بأن یوقع العتق فی آیهما شاء ویعتن أن هذا کان مراداً الی علی احتمال أن يكون هذا التعیین بیاناً للخبر المجهول الظاهر عنه من حیث كون خبراً وجعل البیان انشاءً من وجه و اظهاراً من وجه ای کما أن المبتین ذی جهتی فکذا لک البیان ذو جهتی انشاءً من وجه کما أن یوجد العتق الآن فی وقت البیان فلتستوطله صلاحیة المحل لأن انشاء العتق لا یكون الا فی محل صلاح له فاذا مات أحد العتدین قبل البیان ویقول إن ما کان مراداً الی لم یقبل لأن لم یبق محلاً لأيجاد العتق وتعین الحق للعتق و اظهاراً من وجه للخبر المجهول السابق فلم یجد ایجاب علی من جانب القاضی ولا ففی الانشاء لا یجبر القاضی بأن یعتق عبداً البتة فالخاضع أن جهة الانشائیة والخبریة قد اختلفت فی کل من المبتین والبیان بوجهین مختلفین احتیاً ظافی المبتین من حیث قبوله التخییر والبیان فی البیان من حیث كونہ فی موضع التهمة وغیرہ فان یقین المیت لا یصح للتهمة وإن یقین عبداً اقیمت اکثر من ثلث المال فی مرض موتہ یصح لعدم التهمة

ترجمہ

اور یہ کلام اگرچہ انشاء ہے (مگر) خبر کا احتمال رکھتا ہے۔ پس تخییر واجب کر دی گئی ہے۔ اس احتمال پر کہ تعین بیان واقع ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس کا قول 'نہا حرراً' اور 'نہا شریعاً' کی حیثیت سے انشاء ہے۔ کیونکہ شریعت نے اس لفظ کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن احتمال رکھتا ہے کہ یہ حریت سابقہ خبر دے رہا ہے جو اس کلام سابق سے ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ قول باعتبار لغت کے خبر ہے۔ اور چونکہ یہ قول دو جهت والا ہے اسلئے اختیار واجب ہو گیا جسنی مشکل کی تخییر اس حیثیت سے کہ یہ قول انشاء ہے۔ بایں طور کہ قائل جس میں چاہے آزادی کو واقع کر لے اور متعین کر دے کہ میری مراد یہ تھی اس احتمال کے ساتھ یہ تعین خبر مجہول کی بیان واقع ہو جائے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے۔ اور اس بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار خبر قرار دیا جائے یعنی جس طرح بیان کرنا الادوجہت والا ہے بیان بھی ایسے دو جہتین ہو جائے۔ من وجہ انشاء و بنا دیا جائے گویا عتق ہی وقت پائی جا رہی ہے جس وقت کہ بیان ہو رہا ہے پس اس کیلئے محل کا صلاحیت رکھنا شرط ہے کیونکہ عتق کا انشاء اسی محل میں ہو سکتا ہے جو اس کا صالح ہو پس احد العبدین بیان سے پہلے اگر مر جائے اور بیان کرنا والا کہے کہ یہ میری

مراد تھی تو قبول نہ کیا جائیگا کیونکہ مردہ غلام ایجادِ عتق کا محل باقی نہیں رہا اور زندہ غلام آزاد ہونے کے لئے متعین ہو گیا۔ اور اس بیان کو من وجہ خبر محمول سابق کیلئے اظہارِ قرار دیا جائے۔ لہذا قاضی کی جانب سے اس کو مجبور کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے غلام کو یقینی آزاد کر دے۔ پس حاصلِ کلام یہ ہے کہ انشاء اور خبر ہونیکی جہت بہتین اور بیان میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطاً اعتبار کی گئی ہے پس بہتین میں تو اس وجہ سے کہ وہ خبر اور بیان دونوں کو قبول کر لے۔ اور بیان میں اس اعتبار سے کہ وہ موضعِ تہمت میں ہے۔ پس اگر اس نے میت کے حق میں بیان کر دیا تو تہمت کی وجہ سے صحیح نہیں ہے اور اگر بیان کر دیا ایسے غلام کو جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے یہ اور بیان مرض الموت میں کیلئے تو صحیح قرار دی جائے گی عدمِ تہمت کی وجہ سے۔

تشریح

قول: **هَذَا الْحَقُّ** اَوْ هَذَا الْمَرْءُ۔ یہ کلام شرعاً انشاء ہے مگر از روئے لغت یہ کلام خبر ہے۔ انشاء ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے اس کلام کو حریت کے انشاء کیلئے وضع کیلئے اور جو کلام شیئی کی ایجاد کیلئے وضع کیا جائے اسی کو انشاء کہا جاتا ہے اس لئے شرعاً یہ کلام انشاء ہے۔

خبر ہونیکی وجہ۔ اور لغت کے اعتبار سے یہ کلام خبر ہے کیونکہ لغت والوں نے اس کلام کو خبر دینے کیلئے وضع کیلئے حاصل یہ نکلا کہ شرعاً انشاء اور انشاء ہے مگر احتمالِ خبر ہونی کا بھی رکھنا ہے معنیٰ یہ کہ اس کلام کے کہنے سے پہلے آزادی موجود ہے اس کی اطلاع اس کلام کے ذریعہ دی گئی ہے۔ معلوم ہوا یہ کلام دو جہتیں رکھتا ہے۔ ایک جانب انشاء ہے اور دوسری جانب خبر بھی ہے اور جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ کلمہ اَوْ انشاء میں اختیار دینے کے لئے آتا ہے اسلئے اس کلام کے کہنے والے کو معنیٰ مولیٰ کو اختیار ہونے کا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے وہ آزاد کر دے معنی متعین طور پر یہ کہہ دے کہ آزاد کرنے سے میری مراد فلاں غلام کو آزاد کرنا ہے۔

بہر کیف اگر اس کلام کو خبر پر محمول کر لیا جائے تو جیسا کہ یہ بھی پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ اَوْ مذکورین میں سے ایک کیلئے آتا ہے اور کلمہ اَوْ سے جو خبر دی جاتی ہے وہ متعین نہیں بلکہ محمول ہوتی ہے اور جب وہ اس کلام کا بیان کرے گا تو انشاء کی وجہ سے ایک غلام کو متعین کر نیوالا ہو گا تو ساتھ میں اس محمولِ خبر کا بیان کر نیوالا بھی ہو جائیگا۔

مصنف کا قول: جس طرح مذکورہ بالا کلام معنیٰ 'ہذا حر' اَوْ 'ہذا'۔ انشاء اور خبر کے احتمال رکھنے کی وجہ سے دو جہتیں ہے۔ اسی طرح وہ کلام جو اس کا بیان کر نیوالا معنیٰ (مبتین ہو گا) اس میں بھی دو جہتوں کا احتمال ہو گا یعنی وہ بھی من وجہ انشاء ہو گا اور من وجہ خبر ہو گا اور یہ ایسا ہی ہو گا جیسے آقا بیان کے وقت اب اس غلام کو آزاد کر رہا ہے۔ اور جب یہ کلام مبتین معنیٰ بیان کر نیوالا ہے معنیٰ یہ کلام من وجہ انشاء ہے اور آقا گویا اسی وقت غلام کو آزاد کر رہا ہے تو اس آزادی کیلئے محل معنیٰ غلام کا آزادی کے قابل ہونا بھی ضروری ہے اس وجہ سے کہ عتق اور آزادی اسی جگہ واقع ہوگی جو عتق کیلئے محل ہوگی معنیٰ عتق کے قبول کرنیکی صلاحیت رکھتی ہوگی۔ لہذا اگر اس بیان سے پہلے ان دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام مر گیا اور آقا نے کہا کہ آزادی سے میری مراد یہی مرا ہو غلام تھا تو اس کا یہ بیان قابل قبول نہ ہو گا اسلئے کہ میت غلام محلِ عتق نہیں ہے جبکہ بوقتِ بیان اس

کا محل غنی ہونا ضروری ہے۔ ان دونوں غلاموں میں سے جو غلام ابھی زندہ ہے آزادی کیلئے وہی متعین ہوگا۔
 بیان کا خیر ہونا :- اگر یہ بیان پورے طور پر اخبار ہوتا تو بحالت بیان محل کے صلاحیت کی شرط نہ ہوتی بلکہ پہلے ایجا
 کی وقت جب وہ کلام مبتین کا حکم کر رہا تھا اس وقت قیام محل اور صلاحیت محل کی شرط ہوتی۔ مگر بیان کی حالت میں
 صلاحیت محل شرط کا ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان پورے طور پر اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے
 اور بیان معنی وہ کلام جس کیلئے بیان کیا جا رہا ہے معنی کلام مبتین چونکہ من وجہ اس خبر کی اخبار ہے جو مجہول ہے
 اور وہ خبر مجہول اس بیان سے پہلے ہے۔ اس قاضی کی طرف سے آقا کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے
 کسی کو متعین کر دے۔

کلام کا انشاء ہونا :- اگر من کل الوجہ یہ کلام انشاء ہوتا تو پھر قاضی اس کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو متعین طور
 پر آزاد کر دے اسلئے کہ کلام انشاء میں قاضی کو اس کا اختیار نہیں دیا گیا۔
 شارح کا قول :- مبتین یا ر کے فتح کے ساتھ اور مبتین یا ر کے کسر کے ساتھ دونوں میں مختلف اعتبارات سے
 دو جہتیں ہونیکا اعتبار بطور احتیاط کے کیا گیا ہے۔ چنانچہ مبتین یا ر کے فتح والا اس لئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا
 اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے اس لئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور وہ کلام جو بیان ہے معنی کلام مبتین میں
 تہمت کا احتمال ہے۔ اس لئے مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا۔ لہذا اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا۔

وَإِذَا دَخَلْتَ فِي الْوُكُالَةِ يَحْمِلُ بَأَن يَقُولُ وَكَلْتُ هَذَا أَوْ هَذَا فَأَيُّهُمَا نَصَرْتُ صَمٌّ وَلَا يَشْتَرِطُ
 إِجْمَاعُهُمْ لِأَنَّهُ أَوْ فِي مَوْضِعِ الْإِنْشَاءِ لِلتَّخْيِيرِ وَالتَّوَكُّلِ الْإِنْشَاءُ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْإِجْمَاعِ لَا فَا تَشْمَلُ
 لَا يَحْمِلُ التَّرَدُّدُ فِيهِمَا بِأَن يَقُولُ بَعْتُ هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا
 هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا
 مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا فِي أَثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مُتَعَلِّقٍ
 بِالْبَيْعِ وَالْإِجْمَاعِ أَيْ لَا يَحْمِلُ الْبَيْعُ وَالْإِجْمَاعُ قَطْرًا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا بِأَن يَقُولُ
 عَلَى أَنْ الْخِيَارَ فِي التَّعَيُّنِ لِلْبَائِعِ أَوْ الْمَشْتَرِي أَوْ لِلْمُسْتَأْجِرِ أَوْ لِلْمُسْتَأْجِرِ أَوْ لِلْمُسْتَأْجِرِ أَوْ لِلْمُسْتَأْجِرِ
 أَوْ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْبَيْعِ وَالْثَمَنِ وَمِنْ الْأَجْوَدَةِ وَالْأَسْرَى مِنْ الثَّلَاثَةِ لِأَنَّ الثَّلَاثَةَ تَشْمَلُ عَلَى
 الْحَبِيدِ وَالْوَسْطِ وَالرَّوْدِيِّ وَالرَّابِعُ زَائِدٌ لِأَجَابَةِ الْبَيْدِ وَالْجَهَالَةِ غَيْرُ مُفَضِّلَةٍ إِلَى الْمُنَاسَرَةِ
 لَتَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ فَيَحْمِلُ اسْتِحْسَانًا الْحَاقُّ لِهَذَا الْخِيَارُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَعِنْدَ شَرْفٍ وَالشَّافِعِيُّ
 لَا يَحْمِلُ قِيَاسًا لِلْجَهَالَةِ

اور لفظ اوجب وکالت کے باب میں داخل ہو تو وکالت صحیح ہوگی مثلاً کوئی شخص یوں کہتا ہے

ترجمہ

”وکلّتٰ اٰلہٰ اوٰلہٰذا“ تو ان میں سے جس میں تصرف کر لیا صحیح ہو گا دونوں کا اجتماع مشروط نہیں ہے اس لئے کہ لفظ ”اوٰلہٰذا“ کے مقام پر تخییر کیلئے آئے ہے اور توکیل انشاء ہے بخلاف بیع اور اجارہ کے کیونکہ ان دونوں میں تردید صحیح نہیں ہوتی مثلاً کوئی شخص اس طرح کہتا ہے بعت ”اٰلہٰذا“ یا کہے بعت ”اٰلہٰذا“ بالعت اور بالفین، یا کہے اجرت ”اٰلہٰذا“ یا کہے اجرت ”اٰلہٰذا“ بالفین تو یہ تردید صحیح نہیں ہے کیونکہ مقصود علیہ مقصود یہ مجہول ہے اور ساتھ ہی یہ بھی متعین نہیں ہے کہ اختیار کس کو حاصل ہے مگر اس صورت میں کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو کہ دو کے درمیان واقع ہو گا یا تین کے درمیان مثلاً پوس کہے کہ خیار بالغ کو ہے یا شتری کو حاصل ہے یا اجرت میں دینے والے کو یا اجرت پر لینے والے کو اور خیار بیع، شق، اجرت اور دار میں دو میں یا تین میں واقع ہو تین سے زائد نہ ہو کیونکہ ثلاثہ عمدہ، اوسط، اولیٰ پر مشتمل ہے اور چوتھی چیز زائد ہے اس کی حاجت نہیں ہے اور جہالت جنگ و جدال کی طرف مفضیٰ نہیں ہے کیونکہ من لہ الخیار متعین ہے۔ مطلب یہ ہے کہ استحضار صحیح ہوں گے اس خیار کو خیار شرط کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اور امام زعفران اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے وہ جہالت پر اس کو قیاس کرتے ہیں۔

تشریح

ما تین نے کہا کہ کلمہ ”او“ اگر وکالت کے باب میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی جیسے کسی نے کہا ”وکلّتٰ اٰلہٰذا“ ”او“ بیع ”اٰلہٰذا“ العبد“ اس غلام کو فروخت کر نیکی لے میں نے اس کو یا اس کو وکیل بنایا۔ تو یہ وکیل بنانا استحضار جائز ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح جیسے کسی نے کہا ”وکلّتٰ احدھما“ بیع ”اٰلہٰذا“ العبد“ میں ان دو میں سے ایک کو اس غلام کی بیع کیلئے وکیل بنایا، تو بطور استحضار یہ وکالت درست ہے۔ لہٰذا ان دونوں وکیلوں میں سے جو بھی غلام کو فروخت کر دیگا بیع درست ہو جائے گی مگر یہ درستگی بیع استحضار ہوگی۔ اور یہ شرط نہیں کہ دونوں وکیل جمع ہو کر فروخت کریں تب بیع درست ہو مگر قیاس میں یہ وکالت جائز نہ ہوگی کیونکہ کلمہ ”او“ کے داخل ہونے کی بنا پر وکیل مامور مجہول ہو گیا اور اسی جہالت کی وجہ سے وکالت درست نہ ہوگی۔ استحضار کی دلیل ۱۔ وجہ استحضار یہ ہے کہ کلمہ ”او“ جب انشاء میں داخل ہوتا ہے تو تخییر کا فائدہ دیتا ہے۔ اور وکیل بنانا بھی از قسم انشاء ہے اور یہ تخییر حکم کی تعمیل کیلئے مانع نہیں ہے اس لئے کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کر دیگا وہی مؤکل کے حکم کی تعمیل کر نیوالا سمجھا جائے گا اور مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ لہٰذا جب کلمہ ”او“ کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو وکالت بھی جائز ہو جائے گی اور جہاں تک وکیل کے مجہول ہونے کا تعلق ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ اس جگہ وکالت کی بنیاد تو بیع پر ہے اس لئے وکیل کا اس انداز سے مجہول ہونا نزاع کی جانب مفضیٰ نہ ہوگا۔ اور وکالت کے باب میں اس قسم کی جہالت گوارا کر لی جاتی ہے۔

کلمہ ”او“ کا بیع اور اجارہ کے باب میں داخل ہونا، اگر کلمہ ”او“ اجارہ اور بیع کے باب میں داخل ہو تو بیع درست ہوگی نہ اجارہ درست ہوگا۔ جیسے ایک شخص نے کہا ”بعت اٰلہٰذا“ (میں نے اس کو یا اس کو فروخت کیا تو جس پر عقد بیع کیا گیا ہے یعنی بیع اس صورت میں چونکہ مجہول ہے اس لئے بیع درست نہ ہوگی۔

اجارہ کی دوسری مثال: کسی نے کہا "اجرت ہذا اوئذا" (میں نے اسکو یا اس کو کرایہ پر دیا) تو جس چیز کو کرایہ پر دیا گیا ہے وہ مجہول ہے۔ تو یہ درست نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے کہا "اجرت ہذا بالقب او بالفین" (میں نے اس کو ایک ہزار یا دو ہزار کے عوض اجرت پر دیا تو چونکہ معقود بہ یا اجارہ کا بدل مجہول ہے اسلئے یہ اجارہ درست نہ ہوگا) شارح کا قول: "شارح نے فرمایا جب کہ کلمہ او کو باب اجارہ میں داخل ہو، یا بیع کے باب میں داخل ہو تو جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ معقود علیہ یا معقود بہ مجہول ہوتے ہیں اور یہ اس کی جہالت کی وجہ سے نزاع پیدا ہوتا ہے اور جس کو اختیار دیا گیا ہے مبیعی من لہ الخیار وہ متعین نہیں ہے۔ اسلئے بیع اور اجارہ دونوں جائز نہیں ہوں گے۔ البتہ اگر من لہ الخیار متعین ہو مبیعی عقد کرنا والوں میں سے کسی ایک عاقد کیلئے جو کہ متعین ہو اس کا اختیار حاصل ہو جائے کہ وہ دو میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے تو اس صورت میں باوجودیکہ کلام میں کلمہ اوئذا مذکور ہے مگر بیع اور اجارہ دونوں درست ہو جائیں گے جیسے ایک شخص نے کہا "بعثت ہذا اوئذا" (میں نے اس کو یا اس کو فروخت کیا) یا اس نے کہا "بعثت ہذا بالقب او بالفین" (میں نے اس کو ایک ہزار کے عوض یا دو ہزار کے عوض فروخت کیا) اور ایک کو متعین کرنا اختیار خریدار کو دیدیا یا خود اپنے لئے یا بعلنے نے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر شئی مستاجر کو کلمہ او کے پہلے ذکر کیا، یا اجرت کو او کے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کر دیا تو ہر اجارہ جائز ہوگا۔

شارح کا قول: "بیع، اجرت، مکان جس کو کرایہ پر لیا گیا ہو دو یا اس سے زائد ہوں اور کلمہ او کے ذریعہ ان کو ذکر کیا گیا ہو تو جس کو اختیار حاصل ہے اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر لے۔ اور اگر مذکورہ چیزیں تین سے زیادہ ہوں تو مثلاً اگر اس نے یوں کہا "بعثت ہذا اوئذا اوئذا اوئذا" اور یہ کہہ کر خریدار کو اختیار دیدیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور جس کو اختیار حاصل ہے اس کو ان میں سے کسی کے اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا۔

دلیل: "خیار تعین کو ضرورت کے تحت مشروع کیا گیا ہے۔ جس طرح ضرورت کے تحت خیار شرط کو مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہو جاتی ہے کیونکہ تین میں ادنیٰ، اوسط اور اعلیٰ تینوں درجوں کی چیزیں موجود ہیں اور چوتھا یہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں ہے۔" البتہ اصل خیار تعین میں معقود علیہ یا معقود بہ اگرچہ مجہول ہوتا ہے لیکن چونکہ من لہ الخیار کے متعین ہونے کی بناء پر یہ جہالت نزاع نہ پیدا کرے گی اور جس جہالت سے نزاع واقع نہ ہو وہ مفید نہیں ہوتی اس لئے یہ جہالت بھی مفضی الی النزاع نہ ہوگی۔

اور مابن نے کہا خیار تعین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً جائز ہیں اور اس خیار کو مبیعی خیار تعین کو خیار شرط کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا اور ضرورت کی بناء پر جس طرح خیار شرط مشروع ہے۔ اسی طرح خیار تعین بھی مشروع ہے لیکن امام زعفران اور امام شافعی عقیقاس کا اعتبار

کر کے کہتے ہیں کہ معقودہ عیہ اور معقودہ کی جہالت کی بنا پر بیع اور اجارہ درست نہیں ہیں۔

وَفِي الْمَهْرِ كَذَلِكَ عِنْدَ هُمَا إِنْ صَحَّ التَّخْيِيرُ وَفِي النِّقْدِ بَيْنَ يَجِبُ الْأَقْلُ يَكْفِي إِذَا دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَأَنْ يَقُولَ تَزَوَّجْتُ عَلَى هَذَا أَوْ هَذَا فَأَيُّهُمَا أَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَ هُمَا وَلَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَصَحَّ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بَأَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنْهُمَا ذَا امْتِرَاءٍ بَيْنَ النِّفْعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ أَوِ الصِّفَةِ بَأَنْ يَقُولَ عَلَى الْفِ حَالَةَ أَوْ الْفَيْنِ مُؤَجَّلَةً أَوْ يَقُولَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ أَوْ هَذَا الْعَبْدِ فَإِنْ كِلَا مِنْهُمَا لَوْ لَمْ يَصَحَّ التَّخْيِيرُ بَأَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنَ النِّقْدِ بَيْنَ مَثَلًا يَقُولَ تَزَوَّجْتُ عَلَى الْفِ دَرَاهِمٍ أَوْ الْفِي دَرَاهِمٍ يَجِبُ الْأَقْلُ لَا مُحَالَاةً إِذَا لَا فَاذَكَ لِلزَّوْجِ فِي هَذَا الْاِخْتِيَارِ بَلْ نَفْعًا فِي إِعْطَاءِ الْأَقْلِ الْبَتَّةَ وَلَمْ يُعْتَدَرْ نَفْعُهُمَا فِي قَبُولِ الْكَثِيرِ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَوَاقِ الذِّمَّةِ وَالْمَالِ فِي النِّكَاحِ لَيْسَ أَمْرًا أَصْلِيًّا حَتَّى تُعْتَدَرَ عَائِيَّتُهُ الزِّيَادَةُ وَقَدْ قُصِمَ مِنْ هَذَا التَّقْرِيرِ أَنَّ قَيْدَ فِي النِّقْدِ بَيْنَ اتِّفَاقٍ لَأَنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ أَوْ هَذَا الْعَبْدِ يَجِبُ عِنْدَ هُمَا الْعَبْدُ الْأَقْلُ قِيمَةً هَكَذَا قَلِيلٌ وَهَذَا أَكْثَرُ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَ كَايِجِبُ مَذَهَبِ الْمَثَلِ فِي كُلِّ بَيْنَ هَذَا الْمَسَائِلِ لِأَنَّهُ هُوَ الْمَوْجِبُ الْأَصْلِي فِي النِّكَاحِ وَالْعَبْدُ وَلَوْ عِنْدَهُ الْوَالِدُ لَيْسَ إِلَّا مَا يَكُونُ عِنْدَ مَعْلُومِيَةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تَوْجِدْ وَلَكِنْ فِي صَوْنِ الْأَلْفِ الْحَالَةِ وَالْأَلْفَيْنِ النَّسَبَةِ إِنْ كَانَ مَهْرُ الْمَثَلِ الْفَيْنِ أَوْ أَكْثَرُ فَالْخِيَارُ لَهَا وَإِنْ كَانَ الْأَقْلُ مِنَ الْفِ وَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيهَا أَيُّهُمَا شَاءَ.

ترجمہ

اور صاحبین کے نزدیک مہر میں بھی ایسا ہی (حکم) ہے اگر تخیر صحیح ہو اور نقدین میں جو سب کم ہو واجب ہو گا۔ مطلب یہ ہے کہ جب آدھ کد مہر میں داخل ہو مثلاً شوہر کہے کہ زوجت علی لڑاؤ لڑاؤ تو وہیں تک جو بھی مہر دیگا صحیح ہے لیکن صحیح شرط یہ ہے کہ یہ تخیر دو چیزوں کے درمیان دائر ہو عیہ یعنی نفع اور نقصان کے درمیان جنس یا صفت کے مختلف ہونے سے مثلاً یوں کہے علی الف درہم او مائة دینار۔ یا کہے علی الف حالۃ او الفین مؤجلۃ۔ یا کہے علی لڑاؤ العبد او لڑاؤ العبد۔ کیونکہ مذکورہ بالا تمام مثالیں نفع نقصان جنگی اور آسانی پر مشتمل ہے لہذا تخیر صحیح ہے جو چاہے دیدے۔ اور اگر تخیر صحیح نہ ہو بایں طور کہ نقدین کے ایک جنس کے قلیل و کثیر کے درمیان دائمی ہو۔ مثلاً شوہر کہتا ہے زوجت علی الف درہم او علی الفی درہم تو لامحالہ اقل واجب ہو گا۔ کیونکہ اس اختیار میں زوج کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اقل مقدار دینے میں اس کا نفع ہے۔ عورت کا نفع معتبر نہیں ہے کثیر کے قبول کرنے میں کیونکہ اصل تو ذمہ سے بری ہوتا ہے اور نکاح میں مای اصلی چیز نہیں ہے تاکہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے

یہ بات سمجھ میں گئی ہوگی کہ نقدین کی قید محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ جب شوہر نے شادی کی علیٰ ہذا العبد او علیٰ ہذا العبد تو صاحبین کے نزدیک کم قیمت والا غلام واجب ہوگا ایسا ہی کہا گیا ہے مگر یہ صاحبین کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ مہر مثل ہی نکاح میں موجب اصلی ہے اور اس مہر منعی کی طرف عدول اس وقت ہے جب مہر متعین اور معلوم ہو اور مذکورہ صورتوں میں پایا نہیں گیا البتہ صرف اس صورت میں کہ اس نے الالف الحالہ مہر مقرر کیا یا الالفین النسیتہ (ہزار نقد یا دو ہزار ادھار) اگر مہر مثل ہزار یا اس سے اکثر ہو تو عورت کو اختیار حاصل ہے اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہے تو اختیار زوج کو حاصل ہے عورت کو دونوں مقدار میں سے جو چاہے دیدے۔

کلمہ او اگر مہر میں داخل ہو تو صاحبین کے نزدیک یہ او تحییر کیلئے ہوگا مگر شرط یہ ہے کہ تحییر مفید اور درست ہو یعنی جن دو چیزوں میں یکہ او داخل کیا گیا ہے وہ دونوں چیزیں اختلاف جنس یا اختلاف وصف کی بنا پر نفع و نقصان آسانی و تنگی کے درمیان دائر ہوں۔

اختلاف وصف :- مذکور مثال میں ایک نقد ہو، دوسرا ادھار ہو۔ اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو جیسے شہ ہرنے کہا تزدجت علی الف حال او الفین مؤجلہ (میں نے ایک ہزار نقد یا دو ہزار ادھار کے بدلے نکاح کیا۔

دوسری مثال تزدجت علی ہذا العبد او ہذا العبد (میں نے اس غلام کے بدلے نکاح کیا یا اس غلام کے بدلے جبکہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کم دام والا ہو۔ یعنی اس کی قیمت کم ہو اور دوسرا غلام اس سے زائد قیمت والا ہو۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال میں نفع و ضرر پایا جاتا ہے یا پھر تنگی اور آسانی کا فرق پایا جاتا ہے۔ لہذا ان جیسی مثالوں میں تحییر درست ہوگی اور جب جن مثالوں میں تحییر درست اور مفید ہے تو وہاں او کا کلمہ ہمیشہ تحییر کے معنی دیکھا جانا پختہ مذکورہ مثال میں شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے عورت کو دیدے کیونکہ اس جگہ او کا کلمہ مذکور ہے جس کا تقاضا تحییر کا ہے اور تحییر کے مطابق عمل کرنا ممکن کبھی ہے اسلئے تحییر کا قائل ہونا واجب ہوگا لیکن اگر کسی جگہ تحییر کے معنی دینا مفید اور درست نہ ہو مثلاً تحییر نفوذ میں ہو اور نفوذ ایک ہی جنس کے ہوں۔ البتہ قلیل و کثیر کا ان میں فرق ہو جیسے کسی نے کہا تزدجت علی الف درهم او الفی درهم (میں نے ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم کے بدلے نکاح کیا۔ دوسری مثال تزدجت علی الف دینار او الفی دینار (میں نے ایک ہزار دینار یا دو ہزار دینار کے بدلے نکاح کیا۔ تو شوہر کو اختیار حاصل نہ ہوگا یعنی اس کو تحییر کا حق حاصل نہ ہوگا بلکہ مذکورین میں سے جو رقم تعداد میں کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی ورنہ پھر شوہر کو اختیار دینے کا کوئی مفاد نہ ہوگا جبکہ اس کا مفاد اسی میں ہے کہ اسے کم رقم خرچ کرنی پڑے۔

باقی رہی یہ بات کہ زائد رقم دینے میں عورت کا فائدہ ہے اور کم رقم دینے میں اس کا نقصان ہے لہذا اس صورت میں بھی تحییر مفید و درست ہے اور جب تحییر درست ہے تو کلمہ او کو تحییر کیلئے ہونا چاہئے اور شوہر کو اختیار حاصل ہونا چاہئے تھا۔

جواب :- اصل میں قاعدہ یہ ہے کہ شوہر اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے کم رقم ادا کرنے پر بھی وہ ذمہ داری

سے نکل جاتا ہے۔ اس لئے شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہے اور جہاں تک عورت کے مفاد اور نفع کا تعلق ہے تو اس کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ باب نکاح میں مال دینی مہر کوئی اصلی چیز نہیں ہے تاکہ زائد رقم دیکر عورت کے نفع کا لحاظ کیا جائے۔ یعنی نکاح میں چونکہ مال اصلی چیز نہیں ہے اس لئے مال کی زیادتی کی رعایت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

وفی النقدین یجب الاقل الا۔ اور اگر آؤ کو دو نقد کے درمیان داخل کیا جائے تو اقل رقم واجب ہوگی۔ یہ متن ہے شارح نے اس کی تشریح میں فرمایا ”من جنس واحد من النقدین“ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ عبارت ”وفی النقدین یجب الاقل“ سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نقد خواہ کوئی بھی ہو اس میں جو کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی۔ خواہ آؤ کے پہلے اور بعد کی نقد ایک ہوں یا الگ الگ جنس کی ہوں۔ مثلاً مرد نے کہا تزوجت علی الف درہم او ماۃ دینار میں نے ایک ہزار درہم یا ایک دینار کے عوض نکاح کیا، تو ان دونوں میں سے جو رقم کم ہو شوہر کے ذمہ وہ رقم واجب ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے ادا کر دے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

لہذا شارح ملاحظیوں نے من جنس واحد کہہ کر بات کو صاف کر دیا ہے کہ اگر دونوں نقد ایک جنس کی ہوں۔ آؤ کے پہلے اور بعد صرف درہم مذکور ہوں یا صرف دینار کا ذکر کیا گیا ہو۔ نیز ان کے اوصاف بھی مختلف نہ ہوں تب شوہر پر اقل رقم واجب ہوگی اور بخیر شوہر کو حاصل نہ ہوگی اور اگر آؤ کے پہلے اور بعد کی ذکر کردہ نقد کی جنس مختلف ہوں یا جنس تو متحد ہو مگر اوصاف میں فرق ہو تو اس صورت میں شوہر پر اقل رقم دینے کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اس کو اختیار حاصل ہوگا لہذا من جنس واحد کہنے سے مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

بقول شارح مذکورہ بیان سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ متن کی عبارت ”وفی النقدین“ کی قید اتفاقی ہے احترازی قید نہیں ہے کیونکہ اقل مقدار کے واجب ہونیکا حکم نقدین کے علاوہ دو چیزوں کو کلمہ آؤ کے ذریعہ ذکر کیا جائے جو ایک ہی جنس کی ہوں اور ان دونوں کی قیمتوں میں کمی بیشی کا فرق ہو تو صاحبین کے نزدیک اس میں بھی اقل شئی واجب ہوگی اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے کہا تزوجتک علی ہذا العبد او ہذا العبد میں نے تجھ سے اس غلام یا اس غلام کے عوض نکاح کیا جبکہ ان مذکورہ غلاموں میں سے ایک کی قیمت زائد ہے اور دوسرے کی اس سے کم قیمت ہے۔ تو شوہر پر کم قیمت والا غلام دینا واجب ہوگا۔ شارح نے فرمایا مہر کے مسئلے میں ابتک جو بیان کیا گیا ہے وہ تام کا تمام صاحبین کے قول کے مطابق ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک تو مذکورہ تمام صورتوں میں صرف مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اور مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہو تو مقدار اقل ہی واجب ہوگی۔ اور اگر مقدار اکثر سے مہر زائد ہے تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور مہر اگر مقدار اقل و مقدار اکثر کے درمیان ہے تو مہر مثل واجب ہوگا۔ مثلاً اس نے علی ہذا العبد او علی ہذا العبد کہہ کر کسی عورت سے نکاح کیا جبکہ ایک غلام کی قیمت دوسرے سے کم ہے تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا۔ اور مہر مثل اگر کم دام والے غلام سے کم ہو تو کم دام والا غلام دینا واجب ہوگا کیونکہ شوہر عورت کو اس کے مہر مثل سے زائد دینے

پر راضی ہو گیا ہے اور مہر مثل اگر زائد رقم والے غلام سے بھی زائد مقدار میں ہو تو شوہر کے ذمہ وہ مقدم واجب ہوگا جو دونوں غلاموں میں سے زائد قیمت والا ہو اس لئے کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو چکی ہے اور اگر مہر مثل دونوں کی قیمتوں کے درمیان ہو تو اس وقت مہر مثل ہی واجب ہوگا۔

البتہ اگر شوہر نے یہ کہا "تزو جنک علی الب حالۃ او الفین نسیتہ" میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد یا دو ہزار دھار پر نکاح کیا، تو اس صورت مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔ مگر امام صاحب نے اس صورت میں فرمایا کہ اگر مہر مثل دو یا دو ہزار سے زائد ہو تو پھر عورت کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان دونوں میں سے جو رقم چاہے لے لے۔ یعنی ایک ہزار نقد لے لے یا دو ہزار اور عاقل لے کیونکہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور چونکہ دونوں ہی صورتوں میں مرد پر تبرع کا برتاؤ کریں والی ہے لہذا شوہر کو کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا۔

اور مہر مثل اگر ایک ہزار سے کم ہو تو پھر شوہر کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ایک ہزار نقد اور دوسے یا پھر دو ہزار دھار دے اس لئے کہ شوہر بیوی کو مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہو گیا ہے۔ اور چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر تبرع ہی کر رہا ہے۔ ایک ہزار نقد کی صورت میں تبرع یہ ہے کہ وہ نقد ہی دے رہا ہے یہی اس کا تبرع ہے۔ اور دو ہزار دھار والی صورت میں تبرع اس طرح ہے کہ وہ مہر مثل سے ایک ہزار زائد دے رہا ہے اسی وجہ سے عورت کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ اور اگر مہر مثل درمیان ہی ہو یعنی ایک ہزار سے زائد اور دو ہزار سے کم مقدار میں ہو تو عورت کیلئے مہر مثل واجب ہوگا۔ امام صاحب کی دلیل ۱۔ نکاح کے باب میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیونکہ مہر مثل ہی بضع کے مساوی ہوتا ہے۔ اور مہر مثل کو چھوڑ کر متعین شدہ مہر کی جانب اس وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ وہ متعین اور معلوم ہے اور جہاں کلمہ آؤ داخل ہو وہاں مہر متعین اور معلوم نہیں ہوتا اور ایسی حالت میں مہر مثل کی جانب رجوع کرنا واجب ہے کیونکہ اصلی موجب وہی ہے۔

وَفِي الْكَفَّارَةِ لَا يَجِبُ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ يَعْنِي أَنَّ فِي كَفَّارَةِ ذَنْبٍ وَفِيهَا بَيْنَ الْأَشْيَاءِ بَعْضٌ أَوْ كَفَّارَةُ كَفَّارَةٍ أَوْ الْعَيْنُ مِنْ قَوْلِهِ تَعْتَمِدُ أَطْعَامُ عَشْرٍ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْ سَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ حُرِّقَتْ سَمَقَتُهُ فَكَفَّارَةُ كَفَّارَةٍ أَوْ حَلْقُ الرَّأْسِ مِنْ عَذَابِ مَنْ قَوْلُهُ تَعْتَمِدُ نَفْسُ بَتَا مِنْ صَبِيحِ الْأَصْدَقِيَّةِ أَوْ نَسَبِهِ فَكَفَّارَةُ كَفَّارَةٍ أَوْ جَزَاءُ الصَّيْدِ مِنْ قَوْلِهِ تَعْتَمِدُ نَجْزٍ أَوْ مِثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النِّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغُلُقَةِ أَوْ كَفَّارَةُ كَفَّارَةٍ مَسَاكِينَ أَوْ عَذْلٌ ذُلٌّ وَنَسَبٌ صَبِيحًا يَجِبُ عِنْدَنَا أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبَاحَةِ فَلَوْ أَدَّى الْكُلَّ لَا يَقَعُ عَنِ الْكَفَّارَةِ وَلَا وَاحِدٌ وَالْبَاقِي تَبَرُّعٌ وَإِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يَتَأْتِي عَلَى وَاحِدٍ مِنْهَا بَخْلَافِ الْبَعْضِ وَهُمْ الْعَوَاقِبُونَ وَالْعَوَاقِلُ فَإِنَّ الْكُلَّ وَاجِبٌ عِنْدَهُمْ عَلَى سَبِيلِ الْمَبْدَلِ فَإِنْ فَعَلَ أَحَدُهُمَا سَفَطٌ وَجَوِبَ بَاقِيهَا وَإِنْ أَدَّى الْكُلَّ يَقَعُ الْكُلُّ وَاجِبًا وَإِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يَتَأْتِي عَلَى الْجَمِيعِ فَلَنَا هَذَا اخْلَافٌ وَضَعُ اللَّغَةِ وَالشَّرَاحِ فَلَا يُمْتَنَزِعُ

تہذیب

ترجمہ اور کفارہ میں چند امور میں سے کوئی ایک واجب ہونا ہے اس میں بعض کا اختلاف بھی ہے معنی ہر اس کفارہ میں کہ جس میں چند چیزوں کے درمیان تردید ملے اور اس کے ذریعہ کی گئی ہو جیسا کہ کفارہ یمین میں۔ اللہ تعالیٰ کے قول اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلکم او کسو تہتم او تحرقہ برقیۃ۔ اور حاجی کیلئے کسی عذر کی بنا پر حلق راس کر لینے میں اللہ تعالیٰ کے قول نفدیۃ من صیام او صدقۃ او نسکۃ۔ اور جیسے جزا و صید کے کفارہ کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے قول فخر او مثل ما قتل من النعم حکم بہ ذوا عدل منکم ہدیاً بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذلک صیاماً۔ ہمارے نزدیک اباحت کے طور پر ان اکتیاریہ میں سے کوئی ایک واجب ہوگی۔ پس اگر کسی نے کل کو ادا کر دیا تو کفارہ میں صرف ایک شمار ہوگی اور باقی اس کی طرف سے تبرع سمجھا جائیگا اور اگر سب کی سب کو معطل کر دیا معنی کوئی نہ دیا تو ان میں سے ایک پر سزا پائے گا بخلاف بعض علماء عراق اور معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک سب کے سب کفارہ میں واجب ہوں گے اور اگر اس نے تمام کے تمام کو معطل کر دیا تو تمام پر سزا پائے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ وضع لغت اور شرع دونوں کے خلاف ہے لہذا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

تشریح

کلمہ اور کفارات میں یہ کلمہ اور چونکہ ان کے مقام میں تخییر کے معنی دیتا ہے۔ اس کفارات کے مقام پر جن چیزوں کو ذکر کیا جائے گا ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی واجب ہوگی۔ اور کفارہ اور اگر نپوائے کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک چیز کو کفارہ قرار دے۔

اختلاف :- اس بار میں علماء عراق اور بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر کفارہ یحییٰ کو لے لیجئے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے لا یؤاخذکم اللہ بالغفنی ایمانکم و لکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارۃ اطعام عشرۃ مساکین بن اوسط ماتطعمون الہیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ (سورۃ مائدہ) حق تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر مواخذہ نہیں کریں گے لیکن جس قسم کو تمہارے ایمان نے مضبوط عقد کیا ہو گا ان کا مواخذہ کریں گے تو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اوسط درجہ کا کھانا جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلاتے ہو، یا ان کو کپڑا پہنا نا ہے یا غلام کا آزاد کرنا ہے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالیٰ نے قسم کا کفارہ تین باتوں کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ اول دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا۔ دوم دس مسکین کو کپڑا دینا۔ سوئم ایک غلام کو آزاد کرنا۔ لہذا جس پر قسم کا کفارہ واجب ہو وہ ان میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ دوسری جگہ کفارہ کا ذکر اس طرح فرمایا گیا ہے فن کان منکم مریضاً او کہ یہ اذی من راسہ فذیۃ من حیام او صدقۃ او نسک (سورۃ بقرہ) میں اسے حج کرنے والو تم میں سے جو شخص مریض ہو یا اس کو سر کا عارضہ ہو تو اس کے ذمہ فدیہ کی ادائیگی ہے روزہ رکھ کر یا صدقہ کر کے یا قربانی کے ذریعہ۔ حج کر نیوالا احترام کی حالت میں ہو اور کسی عذر کی بناء پر اس نے سر کا بال اتروا دیا معنی سر منڈا دیا اس کو اس جرم کی سزا میں کفارہ ادا کرنا ہو گا اور کفارہ میں تین امور کو ذکر کیا گیا ہے دین روزہ رکھنا دین چھ مسکینوں کو صدقہ دے۔ جس کی مقدار ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع کھجور ادا کرے یا پھر ایک بکری کو ذبح کر دے اور جس پر یہ کفارہ واجب ہو وہ ان تینوں میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کر سکتا ہے۔

بجائے احرام اگر محرم نے شکار کر لیا تو اس بار میں ارشاد باری ہے "یا ایہ الذین آمنوا اتقوا الصید و انتم حرّم من قتلہ متعمداً فخراراً مثل ما قتل من النعم بحکم ذوالعدل منکم ہدایا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین اولہذا ذلک صیاً ما لیزوق وبال امرہ (مائدہ) اے ایمان والو تم بجائے احرام کسی شکار کو قتل مت کرو اور تم میں سے جو شخص عمر اقل کر دیگا تو جو جانور قتل کیلئے اس کے مثل کا بدلہ دینا ہو گا اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل دی کریں گے جو اس سے واقفیت رکھتے ہوں اور اس ہدی کو بطور نیاز کعبہ تک پہنچایا جائے گا یا پھر چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا اس کے مطابق یعنی سادی اس کو روزہ رکھنا ہو گا تاکہ وہ اپنے گنہگار کی سزا چکھ سکے۔"

مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے احرام کی حالت میں کسی جانور کو قتل کر دیا تو دو عادل آدمی اس کی قیمت کا تخمینہ لگائیں۔ اگر اس قیمت میں کوئی ہدی کا جانور خریدا جاسکتا ہو تو اس مجرم کو کفارہ ادا کرنے کیلئے تین باتوں میں سے کسی ایک کا ادا کر نیک اختیار حاصل ہے۔ اول ہدی کا جانور خرید لے (ہدی کے جانور معروف ہیں یعنی بکری، گائے اور اونٹ) ان کو خرید لے اور بجا کر سرزمین مکہ میں اس کو ذبح کر دے۔ دوم یا اس قیمت سے گھوڑے یا دوسرا اناج خرید لے اور فقراء مکہ پر تقسیم کر دے جس کی مقدار نصف صاع گھوڑوں یا ایک صاع دوسرے غلہ کے حساب سے ہر ایک فقیر کو ادا کر دے۔ سوم کفارہ یہ ہے کہ ہر مسکین کے غلہ کے بدلے یہ شخص ایک روزہ رکھے اور اگر اس رقم کے بدلے جو دو عادل آدمیوں نے اس کے جانور کے بدلے تجویز کیلئے، ہدی کا جانور نہ خریدا جاسکے یعنی قیمت کم ہو اور ہدی کی قیمت زیادہ ہو تو پھر مساکین کا کھانا یا اس کے بقدر روزہ رکھنے کا اس کو اختیار ہے۔ دونوں میں سے ایک ادا کر دے۔

حاصل یہ کہ صید کے قتل کی سزا یعنی کفارہ اس کو بھی کلمہ اؤ کے ذریعہ قرآن میں ذکر کیا گیا ہے اس لئے مجرم کو ان تین کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کے ادا کر نیک اختیار حاصل ہے۔ لہذا احناف کے نزدیک اسی کلمہ اؤ کی وجہ سے تینوں کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کا ادا کرنا واجب ہو گا اور تینوں میں سے کسی ایک کفارہ کی تعیین کا حق مبتلا بہ کو حاصل ہے کہ وہ اپنے فعل سے اس کی تعیین کر دے قول سے تعیین کا اعتبار نہیں ہے۔ فرض کیجئے اگر اس شخص نے تینوں کفارات کو ادا کر دیا جیسے کفارہ قسم میں غلام بھی آزاد کر دیا، مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا تو کفارہ کے نام پر صرف ایک ہی کا شمار کیا جائے گا جو قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ ہو اور باقی دو کفارے نہیں بلکہ تبرع شمار ہوں گے اور اگر تینوں کو ادا نہ کیا بلکہ ان کی ادائیگی ترک کر دی تو صرف ایک کے ادا کر نیک گنہگار سمجھا جائے گا اور اسی کی سزا بھی دی جائے گی اس لئے کہ اس نے صرف ایک واجب کے ترک کا ارتکاب کیلئے البتہ اتنی رعایت ضرور کی جائے گی کہ مذکورہ انور میں سے جو ادنیٰ وجہ کا ہو گا اس کی سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے ایک کفارہ کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہے۔

علماء عراق اور بعض معتزلہ نے کہا بطور کفارہ علی سبیل البدلیت تینوں کفارے واجب ہیں اور اگر ان میں سے کسی ایک کفارہ کو اس نے ادا کر دیا تو باقی دونوں کفارے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے تمام کفارے ادا کر دیئے تو وہ ان کے نزدیک جمع کفارات کا ادا کر نیک شمار کیا جائے گا۔ تبرع کا کوئی سوال نہیں۔

الجواب من جانب جنات :- احسان کبریت سے معجزہ اور علماء عراق کو جواب دیا گیا ہے کہ آپ کا یہ مسلک لغت اور شرع و دلائل کے خلاف ہے اس وجہ سے اس کا کلمہ احد الاشیاء کے لئے وضع کیا گیا ہے، جمع بین الاشیاء کیلئے نہیں آتا۔ لہذا اس کے ذریعہ مذکورہ امور میں سے صرف ایک شئی واجب ہوگی نہ کہ تمام اشیاء

كَمْ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيقَةِ كَلِمَةٍ أَوْ شَرَحَ فِي حُجَّتِهَا فَقَالَ وَفِي قَوْلِهِ تَعْلَمُ أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يُصَلُّوا
لِلتَّخْيِيرِ عِنْدَ مَا لَيْسَ وَعِنْدَ مَا يَمَعُزُ بَلْ تَمَامُ الْأَمْرِ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
وَيُكْفِرُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يُصَلُّوا أَوْ يَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافِ أَوْ
يُنْفُوا مِنَ الْأَرْضِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعْلَمُ قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِينَ وَلِلسَّاعَةِ الْفَسَادِ أَعْنَى الطَّرِيقِ أَسْرَ بَعَثَ
أَجْزِيَةً مِنَ الْقَتْلِ الصَّلْبِ وَقَطْعِ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلِ مِنْ خِلَافِ وَالنَّفْيِ مِنَ الْأَرْضِ بِطَرِيقِ التَّوْبِيلِ
بِكَلِمَتِهِ أَوْ فَمَا لَيْسَ يَقُولُ إِنَّمَا عَلَى حَالِهَا فَيُخَيَّرُ الْأَمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَ مَا يَمَعُزُ بَلْ لِلْأَضْرَابِ
عَنْ كَلَامِهِ وَشَرَحَ فِي آخِرِ لَهْجَةٍ جَنَائَاتِ طَلَّحِ الطَّرِيقِ كَأَنَّ عَلَى أَسْرَ بَعَثَ التَّوْبِيلِ أَعْنَى
أَخَذَ الْمَالِ فَقَطَّ الْقَتْلَ فَقَطَّ الْقَتْلَ وَأَخَذَ الْمَالِ جَمِيعًا وَالتَّوْبِيلُ فَقَطَّ مِنْ غَيْرِ قَتْلِ
وَأَخَذَ مَالٍ فَقَاتِلَ بِهِ هَذِهِ الْجَنَائَاتِ الْأَرْبَعُ الْأَجْزِيَّةُ الْأَرْبَعُ وَلَكِنْ لَمْ يَذْكُرْ الْجَنَائَاتِ فِي
النَّفْسِ إِمَّا عَلَى فَهَمِ الْعَاقِلِينَ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى حَسَبِ الْجَنَائَاتِ فَلَمْ يَلْزَمْ أَنْ يُلْغِ
وَحَفَّتْهَا بِمَعْنَى لَا يَلِيقُ مِنَ الْحَكِيمِ الْمَطْلُوبِ أَنْ يَجْزِيَ أَعْلَى الْجَنَائَاتِ بِأَعْلَى بِالْفَكْسِ وَكَانَ
تَقْدِيرُ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ أَنْ يَقْتُلُوا إِذَا قَتَلُوا فَقَطَّ بَلْ يُصَلُّوا إِذَا رَفَعَتْ الْمُحَارِبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ
وَأَخَذَ الْمَالِ بَلْ تَقْطَعُ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ إِذَا أَخَذَ الْمَالِ فَقَطَّ بَلْ يُنْفُوا مِنَ الْأَرْضِ إِذَا خَوَّفُوا
الطَّرِيقَ وَقَدْ وَرَدَ هَذَا الْبَيَانُ بَعِيْنَهُ بِمَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَدْرَعَ أَبَا
بُرْدَةَ أَنَّ لَا يَعْثُرُ وَلَا يَعْثُرُ عَلَيْهِ فُجَاءَ أَهْلُ نَاسٍ يُرِيدُونَ الْإِسْلَامَ فَقَطَّ أَصْحَابُ أَبِي بُرْدَةَ عَلَيْهِمُ
الطَّرِيقَ فَذَلَّ جَبْرِيْلٌ بِالْحَدِّ فِيهِمْ أَنْ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالِ صَلَّبَ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْخُذْ
الْمَالِ قَتَلَ وَمَنْ أَخَذَ الْمَالِ وَلَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدَا وَسَرْجُلُهُ مِنْ خِلَافِ وَمَنْ أَفْرَدَ الْأَهْلَ
نَفَى مِنَ الْأَرْضِ وَلَكِنْ حَمَلَ الْوَحْفَةَ قَوْلُهُ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالِ صَلَّبَ عَلَى اخْتِصَاصِ
الْصَّلْبِ بِهَذِهِ الْحَالَةِ لِاخْتِصَاصِ هَذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ فِيهَا غَيْرُ ذَلِكَ الْبَلْ
لِلْأَمَامِ الْخِيَارُ وَالْإِجْمَاعُ أَنَّ شَاءَ قَطَّعَ ثُمَّ قَتَلَ أَوْ صَلَّبَ وَأَنْ شَاءَ قَتَلَ أَوْ صَلَّبَ مِنْ غَيْرِ
قَطْعٍ لِأَنَّ الْجَنَابَ تَحْتَمِلُ الْإِتِّحَادَ وَالْتِمَادَ وَفَرَأَى كَلِمَتَا الْجَهَنِّينِ فِيهِ وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ
لَيْسَ الْمَجْلَاءُ عَنْ الْوَطَنِ كَمَا يُؤْهِمُ الظَّاهِرُ بَلْ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُورِ عَلَى مَجْزِ الْأَرْضِ
بِأَنْ يُجْبَسُوا حَتَّى يَمُوتُوا

ترجمہ

اور پھر کلمہ اوکے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مصنفؒ نے اس کے مجازی معنی کو بیان فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول ان یقتلوا ویصلبوا (وہ قتل کر دیئے جائیں یا سولی دیدیئے جائیں) میں کلمہ اور امام مالکؒ کے نزدیک تخریر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک بل کے معنی میں ہے۔ پوری آیت اس طرح ہے: ”انما جزاء الذین یجربون ائمتہ ورسولہ و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا اور تقطع ایدہم من خلاف و ینفوا من الارض (ت مائتہ) اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے جنگ کر نیوالے، فساد کی کوشش کر نیوالے، قطار الطریق (ڈاکو) کیلئے چار جزا میں قتل، سولی، ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹنا اور اس مقام سے باہر نکال دینا بیان فرمایا ہے۔ اور کلمہ اوکے ساتھ تردید کے طور پر بیان فرمایا ہے۔ پس امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمہ او اپنی اصلی حالت پر قائم ہے لہذا خلیفہ وقت کو ان میں اختیار ہے اور ہمارے نزدیک کلمہ او بل کے معنی میں ہے۔ ایک کلام سے اعراض کرنے اور دوسرے میں شروع ہونیکے لئے آتا ہے کیونکہ قطار الطریق کے جرائم چار طرح کے ہوتے ہیں۔ اخذ المال فقط، القتل فقط، القتل واخذ المال اور تخلیف فقط بغیر قتل کے، اور اخذ المال۔ پس ان چاروں قسم کی جنایتوں کے مقابل چار جزا میں تجویز ہوئیں لیکن نفس میں جنایتوں کا ذکر نہیں کیا گیا عقل والوں کی فہم پر اعتماد کرتے ہوئے کیونکہ جزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس جزا غلیظ ہوگی جرم کے غلیظ ہونے سے اور سزا خفیف ہوگی جرم کے خفیف ہونیکے صورت میں اور حکم مطلق کی شان سے بعید ہے کہ غلیظ ترین جرم کی سزا خفیف ترین تجویز کرے یا اس کا عکس تجویز کرے۔ پس قرآن مجید کی عبارت کی تقدیر یہ ہے ”ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا ارتفعت الممارۃ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدہم وارجلہم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا خولوا الطریق“ ابھی سزا یہ ہے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں جب وہ صرف قتل کریں بلکہ وہ سولی پر چڑھا دیئے جائیں جب جنگ کا شعلہ قتل نفس اور اخذ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ

دیئے جائیں جب وہ صرف مال چھین لیں بلکہ جلا وطن کر دیئے جائیں جب راستے میں محض ڈرائیں دھمکائیں اور جبینہ ہی بیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ابو بردہ سے مصالحت کی تھی کہ وہ نہ حضورؐ کی مدد کرے اور نہ وہ حضورؐ کے خلاف دوسروں کی مدد کرے گا۔ اس کے بعد کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام لانے کے ارادہ سے حاضر ہوئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر راستے میں ڈاکہ ڈالا تو حضرت جبریلؑ ان پر حد کا حکم لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال لوٹ لیا اسے سولی دی جائے اور جس نے قتل کیا مگر مال نہیں لوٹا تو اسے قتل کیا جائے۔ اور جس نے مال لوٹ لیا مگر قتل نہیں کیا تو اس کے ہاتھ پیر خلاف میں کاٹ دیئے جائیں اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا وہ جلا وطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے قول ”من قتل واخذ المال صلب“ کو اس پر محمول فرمایا ہے کہ صلب اسی حالت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس بات پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت صلب ہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ غیر صلب جائز نہ ہو بلکہ امام صاحب نے خلیفہ وقت کو اختیار دیا ہے کہ وہ ان چار سزائوں میں سے جو سزا تجویز کرے جائز ہے۔ اگر امام چاہے تو پہلے قطع کر دے پھر قتل کرے یا سولی دیدیے

اور اگر چاہے تو قتل کر دے یا سولی دیدے اور قطع نہ کرے اس لئے کہ جنایت اتحاد کا احتمال رکھتی ہے اور تعدد کا بھی۔ لہذا دونوں جہتوں کی رعایت کر سکتا ہے۔ نفی سے مراد جلا وطنی نہیں ہے جیسا کہ ظہر کلام سے وہم ہوتا ہے۔ بلکہ سزائیں پر کھیلے بندوں رہنے سے باز رکھنا مقصود ہے کہ ان کو قید میں ڈال دیا جائے تاکہ وہ توبہ کر لیں۔

تشریح

کلمہ او کے مجازی معنی کا بیان :- کلمہ او کے معنی حقیقی بیان کرنے کے بعد اب ماتن نے یہاں سے اس کے مجازی معانی کو ذکر فرمایا ہے۔ باری تعالیٰ کا قول ان یقتلوا او یصلبوا (وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیدیئے جائیں) اس قول میں کلمہ او امام مالک کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے لیکن تخییر کیلئے مگر ہمارے نزدیک اس جگہ کلمہ او بمعنی بل استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ولسیعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او یقطع ایمنہم وارضہم من خلاف او ینفوا من الارض دمانہ" (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں ان کو قتل کر دیا جائے یا ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹ دیئے جائیں یا پھر ان کو جلا وطن کر دیا جائے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالیٰ نے لڑائی کرنے والوں اور ڈاکوؤں کی سزا تجویز فرمائی ہے کہ سزائیں چار تجویز فرمائی گئی ہیں اور کلمہ او کے ذریعہ ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ چار سزائیں یہ ہیں۔ قتل کرنا، سولی پر چڑھا کر مار ڈالنا، دامن ہاتھ اور بایاں پر کاٹ دینا، وطن سے باہر نکال دینا۔

اختلافی اقوال :- اس بارے میں امام مالک نے فرمایا کہ کلمہ او اپنی حقیقت پر ہے جو علی سبیل التخییر چاروں امور پر دال ہے۔ لہذا امام المسلمین کو اختیار حاصل ہو گا کہ وہ ان چاروں میں سے کسی کو نافذ کر دے۔

احناف کی رائے :- اس بارے میں احناف کی رائے یہ ہے کہ اس جگہ کلمہ او اپنی حقیقت پر نہیں ہے۔ بلکہ مجاز بمعنی بل ہے۔ جیسے او اشد قسوة میں کلمہ او بل کے معنی میں ہے اور بل اور او کے درمیان مناسبت بھی پائی جاتی ہے بمعنی جس طرح کلمہ بل کے ذریعہ اول کلام سے اعراض اور آخر کلام کا اثبات ہوتا ہے اسی طرح او کے اندر بھی اس تعین سے اعراض کیا جاتا ہے جو پہلے کلام میں ثابت ہے۔ یعنی او سے پہلے جو شئی مذکور ہوتی ہے وہ کلمہ او سے پہلے متعین اور ثابت ہوتی ہے۔ اور جب کلمہ او اس پر داخل ہو جاتا ہے تو اس ثابت شدہ سے اعراض کر لیا جاتا ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کلمہ او سے پہلے اور بعد کی دونوں اشیاء متعین نہیں رہ جاتیں بلکہ مذکورین میں سے کوئی ایک مراد لی جاتی ہے اسلئے ثابت ہو گیا کہ کلمہ او اور کلمہ بل دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے لہذا او کو مجاز ابل کے معنی میں لینا جائز ہو گیا۔ او کو بل کے معنی میں لینے کے بعد معنی ہوں گے کہ ڈاکوؤں کے چار احوال ہیں۔ صرف لوگوں کا مال چھین لینا۔ صرف قتل کر دینا۔ مال چھین لینا اور قتل بھی کر دینا۔ راہ گیروں کو صرف ڈرانا اور دھمکانا، ان کے مال اور انکی جان سے کوئی تعارض نہ کرنا۔ حق تعالیٰ شانہ نے ڈاکوؤں کے ان چار حالات پر چار احکام نازل فرمائے ہیں۔ اسلئے کہ سزا جرم کے

مطابق ہوتی ہے۔ جرم ہلکا ہے تو سزا بھی ہلکی ہوگی، اور جرم بڑا اور خطرناک ہے تو اس کی سزا بھی بڑی ہوگی۔ بہر حال جرم کے مطابق سزا دی جاتی ہے۔ اس لئے اس جگہ اؤ کے معنی تخیر کیلئے لینا مناسب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم جرم کے مطابق ہی سزا تجویز کرتا ہے۔ اور اؤ کو تخیر کیلئے ماننے میں لازم آتا ہے کہ فرض کیجئے ڈاکوؤں نے کسی کو قتل بھی کیا اور اس کا مال و اسباب بھی چھین لیا ہو۔ جرم سخت ہے۔ اور امام المسلمین ان کو صرف جلا وطنی کی سزا تجویز کر دے تو لازم آئے گا کہ جرم سخت اور سزا اس کی ہلکی ہے جو حکمت کے خلاف ہے۔ اسی طرح فرض کیجئے ڈاکوؤں نے کسی کو صرف ڈرائے دھمکانے پر اکتفا کر کیا ہو اور امام المسلمین ان کو قتل کر دے تو جرم ہلکا اور سزا سخت ہوگئی۔

ایک سوال :- جرم کا تقابل سزا سے کرنا درست نہیں۔ کیونکہ تقابل کا تقاضا تو یہ ہے کہ آیت میں جرم اور سزا دونوں کا ذکر کیا جائے جبکہ آیت میں سزائیں مذکور ہیں جرم کا ذکر نہیں ہے اس لئے جرم اور سزا کے درمیان تقابل کیوں کر درست ہوگا؟

جواب :- شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اہل عقل کی فہم و فراست پر اعتماد کر کے جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جرائم کا ذکر آیت میں حکماً موجود ہے حقیقتاً اگرچہ مذکور نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بحث کا حاصل یہ نکلا کہ اؤ کے ذریعہ یہاں تخیر کے معنی ممکن نہیں ہے اس لئے کلمہ اؤ کو اس جگہ مجازاً بل کے معنی میں لے لیا گیا ہے اور آیت کی تقدیر اس طرح پر ہوگی "اَنْ يَّقْتُلُوْا اِذَا قُلُوْا بَلْ تُصَلُّوْا اِذَا اَلْفَتَحَ الْحَارِبَ تَبْقُلُ النَّفْسَ وَ اِذَا خَلَا بِلْ تَقَطَّعَ اَيْدِيْہُمْ وَ اَرْجُلُہُمْ اِذَا خَذُوْا الْمَالَ بَلْ يَغْفُوْا مِنْ الْاَرْضِ اِذَا خَفُوْا الْطَرِيقَ" مطلب یہ ہوا کہ ڈاکوؤں کو قتل کی سزا دی جائے جب وہ صرف قتل کا ارتکاب کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل کریں اور مال چھین لیں۔ بلکہ ان کا داہنا ہاتھ اور بائیں پیر کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹنے لینے پر اکتفا کریں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں مسافروں کو ڈرائیں دھمکائیں۔

اس کی تصدیق اور تائید حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ہوئی ہے۔ آپ نے حضرت ابو بردہؓ سے صلح کی تھی اور شرط یہ عائد فرمائی تھی کہ وہ عیسائی ابو بردہ آپ کی مدد کریں نہ آپ کے مقابلے میں آپ کے دشمنوں کی مدد کریں۔ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے حاضر ہوئے۔ راستہ میں ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر حملہ کیا تو بذریعہ وحی ان کے بارے میں حکم نازل ہوا کہ ان میں سے جن لوگوں نے قتل کرنے اور مال چھیننے کا جرم کیا ہے ان کو سولی پر لٹکا دیا جائے اور جن لوگوں نے صرف قتل کا ارتکاب کیا ہے مال وغیرہ نہیں لوٹا تو ان کو قتل کرنے پر اکتفا کیا جائے۔ اور جن لوگوں نے صرف مال چھین لیا ہے قتل وغیرہ کچھ نہیں کیا ہے تو ان کا داہنا ہاتھ اور بائیں پیر کاٹ دیا جائے۔ اور اگر صرف ڈرایا دھمکایا ہے تو اس کو وطن سے باہر نکال دیا جائے۔ مذکورہ روایت سے بھی اخلاف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ ہر سزا جرم کے مطابق ہے اور یہ کہ ہر جرم کی سزا الگ ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جیسا امام مالک کا قول ہے کہ امام وقت کو ان چاروں سزائوں میں سے کسی ایک

کو نافذ کرنے کا اختیار ہے۔

ایک اعتراض :- حدیث کے الفاظ ہیں کہ یہ قافلہ مشرف بہ اسلام نہیں ہوا تھا بلکہ اسلام لائیکے ارادہ سے سفر کیا تھا ان کو سلطان نہیں کہا جاسکتا البتہ غیر مسلم متامن کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ اور کسی غیر مسلم متامن پر ڈاکہ ڈالنے سے۔ حد شرعی واجب نہیں ہوتی اسلئے ابو بردہ کی قوم کے ڈاکوؤں پر کہ جنھوں نے غیر مسلم متامن پر ڈاکہ ڈالا حد واجب نہ ہونا چاہئے ۹

جواب :- حدیث میں اسلام سے اسلامی احکام کا تعلم مراد ہے یعنی آنیوالے لوگ مسلمان ہو چکے تھے اور وہ مسائل اسلام سیکھنے کیلئے سفر کر رہے تھے۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں یریدون الاسلام کے الفاظ کے بجائے یریدون الرسول اللہ کے الفاظ مذکور ہیں۔ یعنی آنیوالے لوگ اسلام کے احکام سیکھنے کی غرض سے آرہے تھے۔ اس تاویل کے بعد اب ابو بردہ کے ساتھیوں کا حملہ مسلمانوں پر سمجھا جائے گا اور مسلمانوں پر ڈاکہ ڈالنا حد کا موجب ہے اس لئے بذریعہ وحی ابو بردہ کے ساتھیوں کیلئے حد کا بیان نازل ہوا۔

دوسرا جواب :- اس اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ آنیوالا گروہ مسلمان نہیں تھا مگر اسلام قبول کر نیکی ارادہ سے آرہے تھے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو شخص اسلام قبول کر نیکی ارادہ سے سفر کرتا ہے ذمی کے مانند ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ ڈالنا حد کا موجب ہے اس لئے ان لوگوں پر ڈاکہ ڈالنے کی وجہ سے حد جاری کی گئی۔

قولہ ولکن بحجۃ ابو حنیفہؒ الخ۔ اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب مذکور ہے۔ امام صاحب کا قول یہ ہے کہ امام وقت کو فروع میں مذکورہ چاروں امور میں سے ایک کے اختیار کر لینے کا حق حاصل ہے جبکہ اخاف کا مسلک اوپر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہر جرم کی سزا الگ ہے بلکہ جیسا جرم ویسی ہی سزا تجویز کی جائے گی۔ اس میں تناقض کا دم ہوتا ہے ۹

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن چار چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے ان سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر ہے۔ ان میں تو حضرت امام صاحب نے امام وقت کو کوئی اختیار نہیں دیتے بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استیبار اربعہ سے مراد یہ ہے کہ ڈاکو اگر کسی شخص کو قتل کرے اور مال بھی چھین لے تو اسے دو جرم ہو گئے۔ لہذا امام وقت ان چار سزائوں میں سے کوئی ایک سزا دے سکتا ہے۔ ڈاکو کا دامنہا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دے پھر اس کو قتل کر دے یا پھر ہاتھ پیر کاٹ کر اس کو سولی پر لٹکا دے، یا ہاتھ پیر کاٹے بغیر صرف اس کو قتل کر دے، یا ہاتھ پیر کاٹے بغیر اس کو سولی دیدے۔ گویا جرم ایک ہے اور اس کی سزائیں چار ہیں۔ اور ان چاروں میں امام وقت کو اختیار ہے جن کو چاہے جاری کرے۔

امام صاحب نے آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزائوں میں امام کیلئے اختیار کو ثابت نہیں کیا ہے۔ لہذا امام صاحب کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں رہا۔ ایک اعتراض :- اس تاویل پر بھی ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس جگہ اتحاد کا شبہ پایا جاتا ہے اس لئے قتل

اور مال چھیننے کو دوجرم قرار دینا اور اس کے مقابلے میں دوسرا نہیں تجویز کرنا مشابہ کے موجود ہوتے ہوئے حد جاری کرنا ہے جبکہ مشابہ پر حد ختم ہو جاتی ہے جاری نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس مشابہ کی بنا پر کہا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کا مذہب برائی ہے معنی قتل اور اذمال دوجرم ہیں۔ ان کی سزا سولی ہے۔

نفي من (اور مرض) :- معنی زمین سے جلا وطن کر دینا۔ یہی معنی اس کے ظاہر ہیں۔ دوسرے فقہاء نے بھی یہی معنی بیان کئے ہیں مگر شارح نور الانوار نے امام صاحب کی رائے کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلا وطن کرنا نہیں ہے بلکہ مجرم کو قید کر دینا مراد ہے کیونکہ قید کرنے میں بھی جلا وطنی کے معنی پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ جلا وطن کرنا کا مقادیر ہے کہ وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے۔ قید کرنے سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے بلکہ دیکھا جائے تو قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کہ قید کر دینے سے سبھی لوگ اس کے شر سے بچ جائیں گے اور جلا وطن کرنے سے پہلے والے لوگ محفوظ ہو جائیں گے مگر جہاں یہ ڈاکو جائے گا وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ نہ رہ سکیں گے۔

لہذا اگر ڈاکو راہ گیر کو ڈرائیں دھمکائیں تو ان کو جیل بھیج دیا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس جرم سے توبہ کر لیں اور ان کے حالات سے یہ یقین ہو جائے کہ باہر جا کر اب یہ اس جرم کا دوبارہ اعادہ نہ کریں گے ورنہ ان کو قید خانے ہی میں مرجانے دیا جائے۔

ثم شروع فی مثال آخر لم یجازها علی مدّھب ابي حنیفۃ خاصۃ فقال وقال اذا قال لعبدی وذا ابنتہ ہذا احرأ وھذا انت باطل لان اسم لا حد ہما و غیر حکم و ذلک غیر محل للعق لان حقیقۃ کلمۃ اذ ان یکرر دین شیئین یكون کلمۃ واحد منھما صالحا لذلک المحکم علی سبیل البدل حتی یعین المتکلم بعد ذلک احدھما وھما الذابۃ غیر صالحۃ للعق فاستحال المحکم الحقیقی فبطل الکلام وقیل ان ہذا اذا لم ینو ان نوبی العبد خاصۃ یعق عندھا کلی ما فی المبسوط

ترجمہ

پھر مصنف نے ایک دوسری مثال اور کے مجازی معنی کی بیان فرمائی جو صرف امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر مخصوص ہے۔ پس فرمایا وقال اذا قال لعبدی الخ اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مالک اپنے غلام اور جانور کو کہے ہذا احرأ تو یہ کہنا باطل ہے کیونکہ یہ احدهما غیر معین کا اسم ہے اور یہ عتق کا محل نہیں ہے۔ اس لئے کہ او کی حقیقت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تردید کرے اور دونوں چیزوں میں سے ہر ایک اس حکم کی علی سبیل البدلیت صلاحیت رکھتی ہوں تاکہ اس کے بعد مشکلم ان دونوں میں سے کسی ایک کی تعین کر دے اور اس مشکل میں داہر عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا حکم حقیقی محال ہو گیا پس کلام باطل ہو گیا اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے

تشریح

نیت نہیں کی۔ اور اگر مالک نے عبد کی بطور خاص نیت کر لی ہے تو غلام آزاد ہو جائیگا جیسا کہ مبسوط میں موجود ہے۔
 امام اعظم ابو حنیفہؒ کے مسلک کی ایک اور مثال جس میں کلمہ اذکار کو مجازی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔
 مسئلہ: اگر آقا نے اپنے غلام اور جانور کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا اذکار اذکار اذکار۔ یہ آزاد ہے یا یہ۔
 تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام نفوس ہے کیونکہ ان کے نزدیک اذکار کورین میں سے ایک غیر معین کیلئے
 آتا ہے جبکہ مذکورہ مثال میں جانور بھی ہے جو محل عقی نہیں ہے۔ اور واحد المذكورین میں کسی ایک کو بیان کرنے کیلئے
 آتا ہے جب مذکورین اس کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ جیسے جاری زید اذکار میں زید اور بکر دونوں میں آنے کی صلاحیت
 موجود ہے۔ اس میں متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان مذکورین میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے کہ میری مراد زید ہے یا بکر ہے
 بہر حال کلمہ اذکار کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان داخل ہوں ان میں سے دونوں میں اس کی
 صلاحیت ہو کہ متکلم ان میں سے کسی ایک کی تعیین کر دے۔ اور جانور اور غلام کی جانب اشارہ کر کے اذکار اذکار اذکار۔
 والی مثال میں آزاد ہونے کی صلاحیت جانور میں نہیں ہے۔ لہذا وہ اس کی مثال نہیں بن سکتا اس لئے کلام لغو اور باطل
 ہو گیا۔ اسلئے آقا اس مثال میں صرف غلام کے آزاد کرنے کی نیت سے مذکورہ کلام بولے تو بھی غلام آزاد نہ ہوگا۔
 بعض علماء کا قول یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ مثال اس وقت باطل قرار دی جائے گی جب آقا نے کوئی
 نیت نہ کی ہو۔ اگر آقا نے غلام کو آزاد کرنے کی نیت سے یہ کلام کہہ لے تو صاحبینؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا
 اس لئے کہ اس صورت میں اذکار المذكورین کا مصداق فقط غلام ہوگا۔

وَعَنْدَ لَا هُوَ كَذَلِكَ لَكِنْ عَلَى اَحْتِمَالِ التَّعْيِينِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ اِنَّ الْاَمْرَ كَذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ وَ
 نَفْسِ الْاَمْرِ عَلَى مَا قُلْتُمْ لَكُنْ عَلَى سَبِيلِ الْمَحْأَنُ يَحْتَمِلُ التَّعْيِينُ حَتَّى لَزِمَهُ التَّعْيِينُ كَمَا فِي
 مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِأَنْ يُرَدَّ ذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُولُ هَذَا أَحَدُهُمْ أَوْ هَذَا فَيُجِبُهُ الْقَاضِي
 عَلَى التَّعْيِينِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِينُ كَمَا أَجِبُهُ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمَحْتَمَلِ أَوْلَى مِنَ الْاِتِّهَادِ
 لِأَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يُصَحِّحُ حَقَّ الْاِمْكَانِ بِالْحَقِيقَةِ أَوْ الْمَحْأَنِ فَجَعَلَ مَا وَضَعَ لِحَقِيقَتِهِ
 مَحْأَنًا عَمَّا يَحْتَمِلُهُ وَإِنْ اسْتَحَالَتْ حَقِيقَتُهُ فَمَجْرَى عَلَى اَصْلِهِ الْمَذْكُورِ فِي قَوْلِهِ لَا اَعْبُرُ سِتْرًا مِنْهُ
 هَذَا اِنْ بَنِيَ بِمَحْأَنِهِ عَمَّا يَحْتَمِلُهُ بَعْدَ اسْتِحْصَالِ الْحَقِيقَةِ وَهَذَا يُمْكِنُ اِنْ اِلِسْتَعَارَةً عَنْدَ
 اسْتِحْصَالِ الْحُكْمِ فَمَحْأَنُ يَأْخُذُ عَلَى اَصْلِهِمَا فِي ذَلِكَ الْمَثَالِ فَيَبْطُلُ هُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمًّا۔

ترجمہ

اور امام صاحبؒ کے نزدیک بھی یہی ہے مگر تعیین کا احتمال باقی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ امام صاحبؒ
 نے بھی حقیقت اور نفس الامر میں صاحبینؒ ہی کے قول کے مطابق فرمایا ہے مگر بطور مجازی تعیین
 کا احتمال موجود ہے حتیٰ کہ مالک پر تعیین کرنا واجب ہے جس طرح عبدین والے مسئلہ میں۔ بایں طور کہ مالک اپنے

دو ذوں غلاموں کے درمیان کلہاڑ کو لاسے اور تردید کرتے ہوئے کہے ہذا حشرؑ اور ہذا۔ تو قاضی اس کو تعین پر مجبور کرے گا پس اگر کلام تردید کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعین پر مجبور نہ کرتا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ کلام کے محتمل پر عمل کرنا اس کو ضائع کر دینے سے بہتر ہے کیونکہ کسی عاقل و بالغ کا کلام صحیح قرار دیا جاتا ہے حقیقہً ہوا مجازاً پس وہ لفظ جو معنی حقیقی کیلئے وضع کیا گیا تھا اسے امام صاحب نے اس شے سے مجاز قرار دیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے۔ پس امام صاحب نے اپنے اس قاعدے پر قائم رہتے ہوئے جس کا ذکر سابق میں ان کا قول عبد اکبر سنا منہ ہذا ابی کے ذیل میں گذر چکا ہے اس کلام کو مجاز پر محمول فرمایا تھا اس کلام کے احتمال رکھنے کی بنا پر مجاز پر عمل فرمایا ہے حقیقت کے محال ہونیکی وجہ سے۔ اور صاحبین استعارہ سے انکار کرتے ہیں حکم کے محال ہونے کے وقت۔ پس صاحبین بھی اپنے سابقہ اصول پر قائم رہے جو مذکورہ مثال میں گذر چکا ہے پس کلام اس جگہ باطل رہے گا جیسا کہ سابق میں اس جگہ پر باطل تھا۔

تشریح

جب کسی شخص نے اپنے غلام اور جانور دونوں کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہذا حشرؑ اور ہذا امام صاحب کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی ہے جیسا صاحبین کا قول ہے۔ یعنی او احد المذكورین غیر معین کیلئے آتا ہے۔ اور اس جگہ المذكورین میں سے ایک علق کا محل نہیں ہے مگر ہذا حشرؑ اور ہذا مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے کہ متعین طور پر غلام مراد لے لیا جائے اور جب بطور مجاز تعین کا احتمال رکھتا ہے اسلئے غلام آزاد ہو جائے گا جیسے آقا نے اپنے غلاموں کی جانب اشارہ کر کے یہ کلام کہا تو قاضی تعین کرنے پر اس کو مجبور کرے گا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو آزادی کیلئے متعین کر دے۔

نیز اگر یہ کلام تعین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی کو یہ حق نہ ہوتا کہ وہ مکالم کو احد المذكورین میں سے کسی کو متعین کرنے پر مجبور کرے۔ معلوم ہوا کہ یہ کلام مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز یہ بھی طے شدہ بات ہے کہ کسی عاقل و بالغ کے کلام کو لغو اور بے معنی قرار دینے کے بجائے بہتر یہ ہے کہ کسی ایک محتمل شے پر عمل کر لیا جائے۔ اور عمل کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ کلہاڑ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کر لیا جائے یعنی واحد غیر معین پر حمل کیا جائے۔ اور اس جگہ یہ معنی دشوار ہیں۔ اس لئے امام صاحب نے اس کو واحد غیر معین کیلئے مجاز قرار دیا مگر حضرات صاحبین اس جگہ آؤ کو مجاز کے لئے تسلیم نہیں کرتے اور دونوں اپنے اپنے اصول پر قائم ہیں جس کو پہلے تفصیل سے ذکر کیا جا چکا ہے۔ کہ اگر کسی شخص نے اپنے ایسے غلام کو جو آقا سے عمر میں کافی بڑا ہو ہذا ابی کہا یعنی یہ میرا لڑکا ہے تو اس کلام کو حقیقت پر محمول کرنا اگرچہ محال ہے کہ کسی بیس برس والے آقا سے اسٹی برس کا غلام پیدا ہو۔ مگر اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا۔ یعنی ابی سے حریت کے معنی مراد لے جائیں اور غلام کی آزادی قرار دیدی جائے مگر صاحبین حقیقت کے دشوار ہونیکی صورت میں استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کر نیک انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک اس کلام کو لغو قرار دیدیں گے۔ اسی پر مذکورہ مسئلہ کو بھی قیاس کر لیا جائے۔

ثُمَّ ذَكَرَ حَاجِزًا آخَرَ لَهَا فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُومِ فَكُصَائِرُ بِمَعْنَى وَأَوَّلُ الْعَطْفِ لِأَعْيُنِهَا يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْوَادَّ تَدُلُّ عَلَى اثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ كَالِذَاكَ أَوْ فَتَكُونُ بِمَعْنَى الْوَادِّ لَكِنْ الْوَادُّ تَدُلُّ عَلَى الْجَمَاعِ وَالشُّمُولِ وَأَوْ تَدُلُّ عَلَى الْفَرَادِ كُلِّ مِنْهَا عَنِ الْآخِرِ فَلَا يَكُونُ عَيْنُهَا -

ترجمہ

پھر مصنف نے ایک اور مثال اُد کے مجاز کی بیان فرمائی ہے پس فرمایا اور کلمہ او عموم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پس واو عاطف کے معنے میں ہو جاتا ہے بمعینہ واو عاطف نہیں ہو جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح واو عاطف معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو حکم میں ثابت کرتا ہے اُد بھی اسی طرح سے ہے پس اُد بمعنی واو کے ہو گیا۔ فرق اتنا ہے کہ واو تو اجتماع اور شمولیت پر دلالت ہے اور کلمہ اُد ہر ایک کے دوسرے سے افراد پر دلالت کرتا ہے لہذا اُد بمعینہ واو عاطف نہیں ہوتا۔

تشریح

کلمہ اُد کے دوسرے مجازی معنے :- اور کلمہ او عموم کے معنے کیلئے مستعار لیا جاتا ہے تو اس وقت کلمہ او بمعنی واو ہو گا مگر بمعینہ واو نہیں ہو جائیگا بلکہ جس جگہ واو معطوف علیہ اور معطوف کے لئے حکم کو ثابت کرتا ہے۔ اسی طرح اُد بھی منفی کلام میں دونوں کی نفی کے معنی دیتا ہے۔

کلمہ اُد اور واو کے مابین فرق :- واو عاطف شمول اور اجتماع پر دلالت کرتا ہے۔ اور کلمہ او معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کے جدا ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا واو اگر کلام منفی ہو تو اجتماعی طور پر دونوں کی نفی پر دلالت کرتا ہے اور اگر داخل ہو گیا تو دونوں کی نفی پر الگ الگ دلالت کرتا ہے جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تَطْعَمْنَاهُمْ أَثْمًا أَوْ كُفُورًا" اُد کفوڑا کے معنے میں ولا کفوڑا۔ اسلئے مسلمان دونوں میں سے جس کی فرمانبرداری اور اطاعت کریگا وہ گنہگار ہو گا۔ اور کفوڑا کی اطاعت کی تب بھی گنہگار ہو گا۔ یعنی منفی حکم۔ یعنی اطاعت نہ کرنا۔ الگ الگ دونوں کیلئے ثابت ہے۔ اور اگر اس جگہ اُد کے بجائے واو ہوتا اور آیت کریمہ اس طرح ہوتی "وَلَا تَطْعَمْنَاهُمْ أَثْمًا أَوْ كُفُورًا" تو عدم اطاعت کا حکم ایک ساتھ اجتماعی طور پر ہوتا۔

وَذَلِكَ أَمْرٌ كَوْنُهَا مُسْتَعَارَةً بِمَعْنَى الْوَادِّ إِذَا كَانَ فِي مَوْضِعِ النِّفْيِ أَوْ مَوْضِعِ الْإِلْبَاحِ لَا لِأَنَّهَا قَبْرٌ يَنْتَقِلُ لِهَذَا الْمَجَازِ وَلَا لِأَنَّهَا تَنْبِيْهُ إِلَّا بِقَرِيْنَتَيْ قَوْلِهَا وَاللَّهِ لَا أَكْلَمُ فَلَا تَأْخِذْ بِهَا إِذَا كَلِمَةً أَحَدَهَا يَحْتَضِرُ وَلَوْ كَلِمَةً لَمْ يَحْتَضِرْ إِلَّا مَرَّةً مَثَالُ لَوْ قَوْعُهَا فِي مَوْضِعِ النِّفْيِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ قَوْلَهُ حَتَّى إِذَا كَلِمَةً تَقْرِيْبُ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَادِّ وَقَوْلُهُ وَلَوْ كَلِمَةً تَقْرِيْبُ لَعَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنِ الْوَادِّ بِمَعْنَى إِذَا كَانَ بِمَعْنَى الْوَادِّ فَيَحْتَضِرُ بِتَكْلِمِ أَحَدِهَا ابْتِهَامًا كَانَ إِذَا لَوْلَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَادِّ لَمْ يَحْتَضِرْ إِلَّا بِتَكْلِمِ أَحَدِهَا فَادَّالِكُمْ بِأَحَدِهَا أَسْمَاءُ الْبَيِّنِ وَحَتَّى بِهَا ثُمَّ بَنِيْلَمْ أَخْرَجَ لَمْ يَتَّعَلَقْ حُكْمُ الْحَنْثِ وَإِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنِ الْوَادِّ فَلَوْ كَلِمَةً جَمِيعًا لَمْ يَحْتَضِرْ إِلَّا مَرَّةً وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا كَفَارَةٌ بَيِّنٌ وَاحِدَةٌ

اِذْ هَمَّتْ خَزَاةٌ اِسْمِ اللّٰهِ لَعَنَ لَكُمْ يٰحٰدِثُ الْاَمْرِ وَوَاحِدٌ وَّ لَوْ كُنْتُمْ عَلَيْنَ الْوَاحِدِ لَصَارَ اِمَّا نَزِلَ
الْيَمِينِ فَقَبِيبُ الْكُفَّارَةِ لَكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَيَّ حِدَةٌ وَقِيلَ الْتَغْرِيبُ عَلَى الْعَكْسِ يَعْنِي اَنْ قَوْلَهُ
حَتَّى اِذَا كَلِمَةُ اَحَدٍ هِيَ يَحْتَضِرُ تَغْرِيبُ عَلَى عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنِ الْوَاحِدِ لَانْهَا لَوْ كُنَتْ عَيْنِ الْوَاحِدِ لَمْ يَحْتَضِرْ
الْاَبْتِكُلُ الْمَجْمُوعُ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ فَيَتَوَقَّفُ الْحَدِيثُ عَلَى اَنْ يَتَكَلَّمَ بِكُلِّهِمَا فَلَا يَحْتَضِرُ بِمَجْدٍ
تَكَلُّمِ اَحَدٍ هِمَّا فَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنِ الْوَاحِدِ يَحْتَضِرُ بِكُلِّهِمَا اَيْضًا كَانَ وَرَأَى قَوْلَهُ وَّلَوْ كَلِمَتُهُمَا لَمْ
يَحْتَضِرْ الْاَمْرَةَ وَوَاحِدٌ تَغْرِيبُ عَلَى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاحِدِ اِذَا لَوْ تَكَلَّمَ فِي هَذَا الْمَقَامِ بِالْوَاحِدِ لَمْ يَحْتَضِرْ
الْاَمْرَةَ وَلَمْ يَحْتَضِرْ الْاَكْفَارَةَ وَوَاحِدٌ وَّ اِنْ كَلِمَتُهُمَا جَمِيعًا فَكَذَا لَكَ -

ترجمہ اور وہ معینی کلمہ کو کاواڈ کے معنی میں مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلمہ کو مقام نفی یا مقام
اباحت میں ہو۔ اور یہ دونوں مقام اس لئے شرط قرار دیئے گئے ہیں کہ یہ دونوں مجاز کے قرینہ ہیں۔
اور قاعدہ ہے کہ مجاز کی طرف بغیر کسی قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے قائل کا قول "واللہ الاکم فلا نا اؤ فلا نا"
واللہ کی قسم نہیں بات کروں گا میں فلاں سے بافلاں سے یہاں تک کہ جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام
کر لیا تو حانث ہو جائیگا۔ اور اگر دونوں سے کلام کر لیا تو حانث نہ ہو گا مگر ایک مرتبہ۔ یہ کلمہ اس کے مقام نفی میں واقع ہونے
کی ایک مثال ہے۔ اور مصنف کا قول بظاہر حتیٰ اذا کلم احدہما الواحد کے معنی میں مثال اور تفریع ہے۔ اور مصنف کا
قول "ولو کلمہا یہ مثال اس کی ہے کہ کلمہ اور معینہ واڈ کے معنی میں نہیں ہو جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب واڈ کے معنی میں
ہو گا تو حانث عام ہو جائیگا دونوں میں سے کسی سے کلام کرنے کی صورت میں وہ دونوں میں سے ایک جو بھی ہو۔ اسوجہ
سے کہ اگر واڈ کے معنی میں ہوتا تو حانث نہ ہوتا۔ بجز دو میں سے ایک سے کلام کرنے کی صورت میں پس وہ دو میں سے
ایک سے کلام کرے گا تو قسم ختم ہو جائیگی اور اسی سے حانث ہو جائیگا۔ پھر دوسرے سے کلام کرنے کی صورت میں حانث
ہو نیکا حکم لاگو نہ ہو گا۔ اور جب کلمہ اور معین واڈ نہیں ہوتا تو اگر دونوں سے کلام کر لیا تو ایک مرتبہ حانث کے علاوہ حانث
نہ ہو گا اور واجب نہ ہو گا مگر صرف ایک کفارہ عین۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام مبارک کی ہتک صرف ایک مرتبہ
پائی گئی ہے اور اگر کلمہ اور معینہ واڈ کے معنی میں ہوتا تو البتہ یہ کلام دو عین کے درجہ میں ہوتا پس ہر عین کا کفارہ
غلیظہ واجب ہوتا۔ اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ مثال اس کے برعکس ہے۔ معینی مصنف کا قول حتیٰ اذا کلم احدہما
یحث۔ یہ واڈ کے معنی میں نہ ہونے کی تفریع ہے۔ اسلئے کہ اگر عین واڈ ہوتا تو حانث نہ ہوتا مگر مجموع کے ساتھ کلام
کرنے کی صورت میں۔ لہذا حانث دونوں سے کلام کرنے تک موقوف رہے گا پس محض دونوں میں سے کسی ایک سے
کلام کرنے کی صورت میں حانث نہ ہو گا۔ پس جب اور عین واڈ نہیں ہے تو دو میں سے جس کسی سے بھی کلام کرے گا حانث
ہو جائیگا اور بیشک مصنف باتن کا قول "ولو کلمہا لم یحث الامرۃ واحده" یہ واڈ کے معنی میں ہونے کی مثال ہے۔
کیونکہ اگر اس موقع پر واڈ کا حکم کرتا تو حانث نہ ہوتا مگر ایک مرتبہ اور واجب نہ ہوتا مگر صرف ایک کفارہ اگرچہ

دونوں میں سے ایک ہی سے کیوں نہ کلام کرے پس کلمہ او کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔

تشریح

ماتن نے کہا اُو داؤ کے معنے میں اس وقت مستقل ہوتا ہے جب کلمہ او اباحت یا نفی کے مقام میں واقع ہو کیونکہ حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع بغیر قرینہ کے نہیں کیا جاتا ہے۔ جبکہ اباحت اور نفی کے مقام اس بات کا قرینہ ہیں کہ کلمہ او حقیقت پر نہیں بلکہ مجازی معنے میں مستقل ہے۔ جیسے

وَاللّٰهُ لَا يَكْلَمُ فَلَانَا اَوْ فَلَانَا الشّرک کی قسم میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا، اس مثال میں قسم کھانیوالے نے اگر ان میں سے کسی ایک سے کلام کر لیا تو اپنی قسم میں وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں ہی سے ایک ساتھ کلام کر لے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہو گا دوسرے مرتبہ حانث نہ ہو گا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ مذکورہ بالا مثال کلمہ او کے نفی کے مقام میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔ ماتن نے متن میں دو باتیں بیان کی تھیں۔ ایک تو یہ کہ کلمہ او کبھی داؤ عاطفہ کے معنے دیتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ کلمہ او بعینہ او نہیں ہو جاتا۔ ترتیب سے مصنف نے دو تفریعیں اسی قاعدہ کی بیان فرمائی ہیں۔ مثلاً حتیٰ اذا کلم الخ سے اس قاعدہ کی تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ او داؤ کے معنے میں آتا ہے۔ دوسری مثال کو کلمہ الخ میں اس قاعدہ کی تفریع فرمائی ہے کہ کلمہ او بعینہ او نہیں بن جاتا۔

خلاصہ کلام یہ کہ کلمہ او چونکہ کبھی داؤ کے معنے میں آتا ہے اس لئے اگر منکلم اور قسم کا کھانیوالا ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی کلام کر لے گا تو حانث ہو جائے گا۔ یعنی دوسرے مرتبہ حنث لازم آئے گا۔ اول سے کلام کر لے گا تو وہ حانث ہو گا۔ اور جب دوسرے سے کلام کرے گا تب بھی حانث ہو گا۔ گو یا حنث دوسرے مرتبہ لازم آیا اور اس پر دو کفارہ قسم کے واجب ہوں گے۔ اس لئے کہ اگر کلمہ او داؤ کے معنے میں نہ ہوتا تو قسم کھانیوالا صرف ایک سے کلام کرنے سے حنث ہوتا اور اس کی قسم پوری ہو جاتی۔ اب اگر وہ دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حانث نہ ہوتا کیونکہ کلمہ او حقیقتہً مذکورین میں سے ایک کیلئے آتا ہے نہ کہ دونوں امور کیلئے۔

پس اس مثال میں حنث کا عموم بعینہ دونوں میں سے ہر ایک سے اگر علیحدہ علیحدہ بات کی تو الگ الگ دو مرتبہ حانث ہو گا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس جگہ کلمہ او بعینہ او لیا گیا ہے۔

کلمہ او بعینہ او نہیں ہوتا۔ مذکورہ مثال میں قسم کھانیوالا دونوں سے ایک ساتھ کلام کر لے گا تو ایک مرتبہ ہی حانث ہو گا اور اس کے ذمہ ایک مرتبہ حانث ہونیکا کفارہ واحدہ واجب ہو گا۔ اس لئے کہ حنث اور دوسرے کفارہ خدا کے نام کی بے حرمتی کی بنا پر لاگو ہوتا ہے۔ اور دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے میں اللہ کے نام کی بے حرمتی صرف ایک مرتبہ صادر ہوئی اس لئے اس کو ایک مرتبہ حانث ہونا سمجھا جائے گا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہو گا۔ جس طرح مثال واللّٰہ لا یکلّم فلاں فلاں میں دو قسم ہے۔ لہذا اگر دونوں سے بات چیت کر لی تو اس پر دو کفارے قسم کے واجب ہوں گے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ او بعینہ او نہیں۔

یہ تفریع متن کی تفریع کے برعکس ہے جیسا کہ بعض حضرات کا ایک خیال یہ بھی ہے۔ کیونکہ مصنف کا قول

حتیٰ اذا کلم احدہما یجنث (میان تک کہ اگر دونوں میں سے صرف ایک سے کلام کر لے گا تو وہ حانث ہو جائیگا) یہ مثال کلمہ اؤ کے عین واؤ نہ ہونے کی تفریع ہے جبکہ متن میں بعینہ اس مثال کو واؤ کے معنی میں ہو چکی تفریع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اور یہ عبارت ان حضرات کے نزدیک اؤ کے عین واؤ نہ ہونے کی تفریع ہے۔ اس لئے کہ اگر اس مثال میں عین واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ بات کرنے پر حانث ہوتا تو یا حانث ہوتا اس بات پر موقوف ہوتا کہ قسم کھانیوالا دونوں سے بات کرے۔ اگر صرف ایک ہی سے بات کر لیتا تو حانث نہ ہوتا۔ جس طرح اس مثال میں کہ واللہ لا اکلم فلانا و فلانا میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے میں حانث ہوتا ہے اور صرف ایک سے کلام کر لینے میں حانث نہیں ہوتا۔

معلوم ہوا کہ کلمہ اؤ چونکہ عین واؤ نہیں ہے اس لئے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کر نیکی صورت میں بھی حانث ہو جائے اور دونوں سے بات کرنے سے اس کا حانث ہونا موقوف نہیں ہے۔ قولہ ولو کلمہما لکن یجنث الامرۃ واحداً لہذا میں کلمہ اؤ یعنی واؤ ہے اس کی تفریع ہے۔ جبکہ متن میں اس کو واؤ کے عین واؤ نہ ہونے پر تفریع کیا گیا ہے۔ بہر حال ان کے نزدیک یہ عبارت اؤ کے عین واؤ نہ ہونے پر یہ تفریع اس وجہ سے ہے۔ کیونکہ اگر اؤ عین واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ کے ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا۔ اور حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ وہ دونوں سے کلام کرے۔ اگر اس نے صرف ایک سے کلام کیا تو قسم میں حانث نہ ہو گا جس طرح لا اکلم فلانا و فلانا میں دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا ہے اور صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے وہ حانث نہیں ہوتا۔

قولہ ولو کلمہما لکن یجنث الامرۃ واحداً۔ یہ اس اصول کی تفریع ہے کہ کلمہ اؤ مجازاً واؤ کے معنی میں ہے۔ جبکہ اس عبارت کو متن میں اؤ کے عین واؤ نہ ہونے پر تفریع کیا گیا ہے۔ بہر حال ان علماء کے نزدیک اس عبارت میں مذکور کلمہ اؤ بعینہ واؤ ہے۔ اس لئے تفریع ہے کہ قسم کھانیوالا اس جگہ اؤ کے بجائے واؤ سے مکمل کرنا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود صرف ایک بار حانث ہوتا اور اس کو ایک کفارہ ادا کرنا ہوتا۔ اسی طرح کلمہ اؤ کے ساتھ مکمل کر نیکی صورت میں قسم کھانیوالا اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کر لے تو وہ ایک مرتبہ حانث ہو گا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہو گا۔

ولو خلف لا یکلم احداً الا فلاناً او فلاناً فله ان یکلمہما مثال لو قوعہا فی موضع الا باحۃ لان الاستثناء من المحظور باحۃ و اطلاق التقریر فی قولہ فله ان یکلمہما تفریع کلمہ کو نہا بمعنی الواو اذ لو تکلم ہما بالواو لجازلہ التکلم ہما فکذا فی او ولو لکن بمعنی الواو لا یجوز التکلم الا من واحد فاذا کلم احداً ہما لکن الیمن ضم اذ التکلم بالآخر تجب الکفارۃ و لکن یدکر ہما شرعاً عدم کو نہا عین الواو قبل تظہر ثمرۃ فی قولہ جالس الفقہاء او المحدثین فانہ ان تکلم بالواو تجب علیہ ما یجوز لکلمہا وان تکلم باو تباعد

لَمْ يَجَالِسْتُمْ نَافَاً وَتَفِيدُوا بَابَحْتَهُ الْجَمْعُ وَالْوَادُ تَوْجِبُهُ وَهَذَا مِمَّا لَا يُعْرِفُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَابَحْتِ
وَالْتَفِيدِ عَلَى طَرِيقِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْأَصُولِيِّينَ مَشْهُورٌ ۚ

ترجمہ

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ علاوہ فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کریگا۔ تو اس صورت میں اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ کلمہ اس کے مقام اباحت میں ہونے کی مثال ہے۔ کیوں کہ خطر منافعت کے بعد استشارة اباحت اور اطلاق کیلئے آتا ہے۔ اور مصنف کا قول فلاں یکلمہا یہ واؤ کے معنی میں ہونے کی تفریع ہے کیونکہ اس مقام پر اگر وہ واؤ کا تکلم کرتا تو دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ لہذا او میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور اگر واؤ کے معنی میں نہ ہوتا تو کلام کرنا حلال نہ ہوتا لیکن صرف ایک سے۔ پس جب دونوں میں سے ایک سے کلام کر لیتا تو یہیں ختم ہو جاتی، پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہو جاتا۔ اور مصنف نے کلمہ اس کے معنی میں واؤ نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں فرمایا۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا ثمرہ یہ مثال ہے "جالس الفقہاء والحمدین" اس مثال میں اگر وہ واؤ کا تکلم کرتا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہوتا۔ اور اگر اس نے واؤ کا تکلم کیا تو اس کے لئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی۔ لہذا کلمہ او جمع کے مباح ہونیکا فائدہ دیتا ہے اور واؤ اس کو واجب کرتا ہے اور یہ بات زیادہ مشہور نہیں ہے۔ اور اباحت اور تخیر کے درمیان فرق اہل عربیہ اور علماء اصول کے نظریہ کے مطابق مشہور ہے۔

تشریح

کلمہ او مقام اباحت میں ہے۔ اس جگہ اسی قاعدے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "واللہ لا اکلم احداً الا فلاں او فلاں" اور اگر کسی نے کسی سے بات نہ کروں گا مگر فلاں یا فلاں تو قسم کھانے والے کیلئے رجن دو افراد کا اس نے کلام نہ کرنے سے استثناء کیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ مثال کلمہ او کے مقام اباحت کے مقام میں واقع ہونے کی ایک فقہی مثال ہے اسی لئے یہاں ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے جبکہ ممنوع اور منفی کلام سے استثناء اباحت ہوتا ہے اس لئے یہ کلام مقام اباحت میں کلمہ او کے واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔

قوله فلذلك ان یکلمہما الا۔ پس اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام کرے۔ یہ عبارت اس بات کی تفریع ہے کہ کلمہ او معنی واؤ ہے کیونکہ اگر اس جگہ واؤ کے بجائے واؤ سے کلام کرتا تو بھی جن دو کا استثناء کیا ہے۔ ان کے ساتھ بات کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمہ او کیساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں کے ساتھ کلام کرنا مباح ہوتا۔ اور اگر صرف ایک کے ساتھ کلام کر لیتا تو اس کی قسم پوری ہو جاتی لیکن اگر پھر دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حاش ہو جاتا اور کفارہ حاش واجب ہو جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک سے کلام کرنے کی صورت میں قسم پوری نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کے ساتھ کلام کرنے سے اس پر کفارہ ہی واجب ہوتا ہے۔ مذکورہ تفصیل سے واضح ہو گیا کہ کلمہ او اپنی حقیقت پر نہیں بلکہ واؤ کے معنی میں ہے۔

کلمہ او عین واو نہیں۔ شارح نے فرمایا۔ ماتن نے اس اصول پر تفریح بیان نہیں کی کہ کلمہ او عین واو نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے علماء نے اس پر تفریح بیان کرتے ہوئے کہا کہ کلمہ او کے عین واو نہ ہونیکا نتیجہ اس قول میں ظاہر ہو گا کہ کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "جالس الفقہار والحدیثین" (تم فقہار یا محدثین کی مجلس میں بیٹھو) اس مثال میں اگر او کی جگہ واو ہو تا تو مخاطب پر فقہار اور محدثین دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہو جاتا۔ اور جب او کے ساتھ کلام کر لیا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا اس کیلئے مباح ہے۔

معلوم ہوا کہ کلمہ او کے معطوف علیہ اور معطوف دونوں کو جمع کر نیکی اباحت کا فائدہ دیتا ہے جبکہ واو دونوں کے اجتماع کو واجب کرتا ہے۔ اور جب او اور واو دونوں کلمات کے درمیان اس قدر فرق ہے تو کلمہ او بمعینہ واو کس طرح ہو سکتا ہے یعنی کلمہ او بمعینہ واو نہیں ہو سکتا۔

شارح علیہ الصلوٰۃ فرمایا کہ واو اور او کے درمیان کا مذکورہ فرق عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے بلکہ صرف خواص ہی کو اس سے واقفیت ہے اور اہل عربیہ اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخیر کے درمیان فرق بہت مشہور ہے۔ یعنی یا یہ کہ اباحت میں دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے اور تخیر میں جمع نہیں کیا جاسکتا۔

ثم ذكر جهازاً آخر لاؤ فقال ولست اعلم بمعنى حتى او الا ان اذ افسد العطف لاختلاف الكلام و يحمل ضرب الغاية بمعنى الاصل في او ان تكون للعطف فاذا لم يكتم العطف بان يمتنع الكلام اسماء وفعلاً او ما ضياً و مضارعاً او مثبتاً و منفياً او شيئاً اخر يمتنع العطف و يمنع و يكون اول الكلام مستنداً بحيث تضرب له غايته فيما بعد ها فم تستعاضة كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعلاً مستقاماً العطف باختلاف الكلامين لغيره او من معناها ولكن كون السابق مستنداً بحيث يحمل ضرب الغاية فيما بعد ها شرط كونها معطية حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهي بها المغنيان ان اخذ الشاين في او ينتهي بوجود الآخر و الا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفاً ما سبق في الاحكام كعما ان حكم المعطوف با و يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بلان او و بلان معطوف حتى و الا ان حتى تبعي بمعنى المعطوف ايضاً و ان و ان كون الثاني جزء من الاول عند شرط طر في حتى و ان الا ان و سيبحث تحقيقة في بحث حتى۔

ترجمہ

پھر مصنف کلمہ او کے دوسرے مجازی معنی بیان کئے ہیں پس کہا اور کلمہ او حتی یا الا ان کے معنی میں بھی مستعار لیا جاتا ہے اس وقت جبکہ کلام کے اختلاف کی وجہ سے عطف فاسد ہو جائے اور کلام بیان غایت کا احتمال رکھتا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ کلمہ او میں اصل تو یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو اور جب عطف درست نہ ہو

بایں صورت کہ دونوں اسم و فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں، یا ماضی و مضارع کے لحاظ سے، مثبت اور منفی کے اعتبار سے۔ یا کوئی دوسری ایسی چیز ہو جو عطف میں تشویش پیدا کر دے یا رکاوٹ پیدا کرے اور کلام اول تمتد ہو اس طریقہ پر کہ کلمہ او کے بعد اس کی کوئی غایت بیان کی جائے تو اس صورت میں کلمہ او حتی کے معنی میں مستعار لیا جاتا ہے یا پھر لا ان کے معنی میں لیا جاتا ہے کیونکہ حتی غایت کیلئے آتا ہے جہاں مغیا اگر منتہی ہوتی ہے جس طرح پر کہ کلمہ او میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور کلمہ لا ان حقیقت میں تو استثناء ہے اس کا حکم ماقبل کے خلاف ہوتا ہے۔ ایسے ہی جس طرح معطوف باد کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے۔ اس صورت میں کہ دونوں میں سے صرف ایک کا وجود ہو جائے لہذا کلمہ او اور حتی اور لا ان میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت ثابت ہوگئی جس سے اس کا استعارہ ان دونوں کیلئے کرنا جائز ہو جاتا ہے البتہ کلمہ حتی اور لا ان کے درمیان فرق ہے۔ وہ یہ کہ حتی عطف کے معنی میں بھی آتا ہے لا ان نہیں آتا۔ اور یہ بھی کہ ثانی کلام کا اول کلام کیلئے جز ہونا۔ عبد القاهر جرجانی کے نزدیک کلمہ حتی میں شرط ہے الا ان میں شرط نہیں ہے۔ اس کی پوری تحقیق کلمہ حتی کی بحث میں انشاء اللہ آئے گی۔

تشریح

کلمہ او کے ایک اور مجازی معنی :- اگر کلام اول اور کلام آخر کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ او مجازاً حتی کے معنی میں ہو گا یا لا ان کے معنی میں ہو گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ کلمہ او صرف عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن کسی جگہ جب عطف درست نہ ہو مثلاً دو کلام ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ جیسے ایک اسم ہو، دوسرا فعل ہو۔ یا ایک ماضی اور دوسرا مضارع ہو۔ یا ایک کلام مثبت ہو، دوسرا منفی ہو۔ یا اس کے علاوہ کوئی چیز وجہ اختلاف ہو جو عطف سے مانع ہو۔ اور کلمہ او کا ماقبل تمتد ہو اس طور پر کہ او کا مابعد اس کی غایت ہو تو ایسی صورت میں مجازاً کلمہ او کو معنی حتی ہو گا۔ یا پھر لا ان کے معنی میں ہو گا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ دو مختلف کلاموں کے درمیان عطف کا درست نہ ہونا یا او کے ماقبل کا مابعد سے مختلف ہونیکے بنا پر عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ او اُس جگہ برائے عطف معنی اپنی حقیقت پر نہیں ہے۔ البتہ حتی یا لا ان کے معنی میں ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ کلمہ او کا ماقبل تمتد ہو اور اس کا مابعد ماقبل کیلئے غایت بن سکتا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ حتی غایت کیلئے آتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ حتی کا مابعد اسکے ماقبل کیلئے غایت ہوتی ہے اور حتی کا ماقبل مغیا ہوتا ہے۔ اسی طرح کلمہ او جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو اس وقت اس کا معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک دوسرے کیلئے غایت بن جاتے ہیں۔ اس لئے دونوں کے درمیان مناسبت ثابت ہوگئی اس لئے کلمہ او کو کلمہ حتی کے معنی میں لینا درست ہو گیا۔

الا ان اور او کے درمیان مناسبت :- الا ان تو حقیقت استثناء ہے جس میں لا ان کا ماقبل حکم میں مابعد کا مخالف ہوتا ہے۔ اسی طرح او جب ماعطف ہو تو معطوف کا حکم معطوف کے حکم کے خلاف ہوتا ہے۔ لہذا او اور

الآن کے درمیان مناسبت پائی گئی لہذا کلمہ اذ کو الّا ان کے معنی میں لینا بھی درست ہو گیا۔
 حتیٰ اور الّا ان کے مابین فرق ہے البتہ ان دونوں کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ کلمہ حتیٰ غایت کے ساتھ
 کبھی کبھی برائے عطف بھی آتا ہے مگر الّا ان کبھی عطف کیلئے نہیں آتا۔
 دو تشریف فرق یہ ہے کہ حتیٰ میں شرط یہ ہے کہ ثانی اول کا جز ہو یعنی معطوف معطوف علیہ کا جز واقع ہو۔ جیسے
 اکملت السمک حتیٰ راسہا میں السمک اور راس میں السمک کل ہے اور راس اس کا جز ہے۔ اور اگر جز نہ ہو
 تو انتہائی درجہ کا دونوں کے درمیان خلط اور اتحاد ہو جس کی بناء پر وہ جز کے درجہ میں ہو گیا ہو۔ جیسے ضربی السادات
 حتیٰ عبید بن جراح کو سرداروں نے مارا یہاں تک کہ اُن غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں عبید سادات کا جز نہیں ہے
 مگر کثرت اختلاف کی بناء پر جز جیسا ہو گیا۔

قوله نعم ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قولك او يتوب لا يصح ان
 يكون معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنا
 نصحكم قوله ليس لك ان يمتد الى غايه التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او لا ان
 فيكون المعنى ليس لك من امر الكفار شيء في دعاء الشتر او طلب الشفاعه حتى يتوب الله عنهم
 عليهم فانه كما يكون لك طلب الشفاعه او يعذب بهم فيكون لك الدعاء بالشتر وسوي ان
 المنجي عن استاذن الله ان يدعوا عليهم فنزلت وقيل ان الله لما شج وجهه عليك السلام
 يوم اُحُد سأل اصحابه ان يدعوا عليهم فقال عليك السلام ما بعشني الله لعانا ولكن بعشني
 داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم او سوال الهدى
 لهم وهذا ما جرى عليهم الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم
 معطوف على قوله ليقطع طرقي من الذين كفروا او يكذبهم وقوله ليس لك من الامر شيء
 جملة معترضه بينهما والمعنى ان الله ما لك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او
 يتوب عليهم ان اسلموا او يعذب بهم ان اصرؤا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما
 انت عبد مبعوث لا تدرهم فنظم الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء
 حتى منعوا العطف عليهم لم يلفتوا الى ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى۔

ترجمہ

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم (آپ کو کچھ اختیار
 نہیں یا اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے یا ان کو عذاب میں ڈال دے۔ پس اس آیت میں
 او يتوب اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ليس لك پر معطوف ہو کیونکہ ان دونوں میں کلام

کاربط نہیں ہے۔ اور قول الامر بامریٰ پر بھی معطوف نہیں ہو سکتا (کیونکہ فعل کا اسم پر عطف لازم آتا ہے) اور یہ ظاہر ہے کہ البتہ قول لیس لکھ تو بہ کی غایت تک مستد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا تعذیب تک ممتد ہو سکے۔ پس اس صورت میں کلمہ ادحتی یا لا ان کے معنی میں ہو گا۔ پس معنی یہ ہوں گے لیس لکھ من امر الکفار یعنی فی دعاہ الشتر ادطلب استغفارہ حتی یتوب علیہم۔ اے پیغمبر اس معاملہ میں جیسی کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا ان کیلئے شفاعت طلب کرنے میں تمہیں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ انکی طرف متوجہ ہو جائے تو اس وقت آپ کو شفاعت کرنیکا حق حاصل ہو گا۔ یا انھیں عذاب دینے کا ارادہ کرے تو آپ کو اس وقت بددعا کرنیکا حق حاصل ہو گا۔ اور روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے کفار کے خلاف بددعا کرنے کی اجازت چاہی تو آیت نازل ہوئی۔ بعض نے فرمایا ہے کہ جس وقت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک یوم احد میں زخمی ہو گیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے خلاف بددعا کرنے کی درخواست کی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت کر نیوالا بنا کر نہیں بھیجا بلکہ دعا کر نیوالا بنا کر بھیجا ہے۔ اے اللہ میری قوم کو ہدایت عطا فرما کیونکہ یہ لوگ مجھ کو نہیں جانتے۔ تو مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان کے خلاف بددعا کرنے یا ہدایت پانے کی دعا کرنے سے منع فرمایا۔ یہ ساری باتیں علماء اصول کے طرز پر تھیں۔ اور علامہ زحشری صاحب کشف نے ذکر فرمایا ہے کہ قول ادیتوب علیہم قول لیتقطع طرفا من الذین کفروا وادکبکتہم پر معطوف ہے۔ اور قول لیس لکھ من الامر یعنی دونوں کے مابین جلد معترضہ واقع ہے۔ اور آیت کریمہ کے معنی یہ ہیں بیشک اللہ تعالیٰ ان کے معاملہ کے مالک ہیں۔ پس یا اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کر دے یا ان کو شکست دیدے یا ان کی توبہ قبول کر لے۔ اگر وہ اسلام قبول کر لیں۔ اور اگر وہ کفر پراصراد کریں تو ان کو عذاب دے۔ اور اگر آپ کو اے پیغمبر ان کے معاملہ میں کوئی اختیار ہی ہے تو آپ تو ایک ایسے بندے ہیں جو ان کو ڈرانے کے لئے مبعوث ہوئے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اصولیین کی نظر صرف لیس لکھ من الامر یعنی پر سے چنانچہ انھوں نے اس پر معطوف کرنے کو منع فرمایا مگر مابقی کی طرف توجہ نہیں فرمائی لہذا دونوں باتیں درست ہیں۔ جیسا کہ آپ خود دیکھ رہے ہیں۔

تشریح

ادک مجازاً ادحتی اور لا ان کے معنی میں آتا ہے۔ ذیل میں اس اصول کی مثال مصنف نے یہ بیان فرمائی ہے۔ وما جعلہ اللہ الا بشری لکم ولتظہرن قلوبکم بہ وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم لیتقطع طرفا من الذین کفروا وادکبکتہم فینقلبوا خائبین لیس لکھ من الامر یعنی ادیتوب علیہم ادکبکتہم فانہم ظالمون۔ اور نہیں بنایا اس کو حق تعالیٰ نے تمہارے لئے مگر بشارت اور خوشی تاکہ اس سے تمہارے قلوب کو اطمینان دسکون حاصل ہو جائے اور مدد صرف اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ جو غالب حکمت والا ہے تاکہ وہ ہلاک کر دے بعض کافروں کو یا پھر ان کو رسوا کر دے تاکہ وہ ذلیل ہو کر واپس ہو جائیں اس میں آپ کے لئے کچھ نہیں اپنی اس باری میں آپ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دیدے

یا ان کو سزا دے۔ مسئلہ کہ بیشک وہ ظالم ہیں۔

اس مثال میں شارح فرماتے ہیں کہ اُویتوب علیہم کا عطف لیس لک من (اور مثنیٰ) پر ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ جبکہ اس جگہ ان دونوں کے درمیان مناسبت معلوم نہیں ہوتی بلکہ دونوں میں اختلاف ہے۔ کیونکہ لیس لک من الامیر تو ماضی ہے، اور یتوب صیغہ مضارع ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے: لیس لک من غنی ہے اور یتوب مثبت ہے۔ بہر حال دونوں کے درمیان ربط کے بجائے اختلاف پایا جاتا ہے مسئلہ کہ نحوی قاعدہ سے عطف جائز نہیں ہے۔

شارح علیہ السلام نے فرمایا: اُویتوب علیہم کا عطف الامر پر بھی جو کہ مثبت ہے درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ لیس لک اور اُویتوب دونوں کے درمیان مختلف وجوہ سے اختلاف ہے مسئلہ کہ ان دونوں کے درمیان عطف جائز نہیں ہے۔ نیز شارح نے کہا اُویتوب اور الامر پر عطف جائز نہیں ہے۔ اسی طرح لفظ مثنیٰ پر بھی عطف درست نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں معطوف علیہ معنی الامر یا لفظ مثنیٰ اسم قرار پائیگا۔ اور یتوب جو کہ معطوف ہے فصل ہوگا۔ اور جب ایک اسم اور دوسرا فعل ہو تو اس میں بھی اسم اور فعل کا اختلاف پایا گیا لہذا دونوں میں اتحاد نہیں رہا مسئلہ کہ عطف درست نہیں ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو گیا کہ لفظ اُویتوب کا عطف ان تین میں سے کسی پر بھی مناسبت و اختلاف نہ ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے اس لئے کلمہ اُوڈ اپنی حقیقت پر نہ ہوگا معنی عاطفہ نہ ہوگا۔ البتہ اس جگہ ایک چیز پائی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ لیس لک من الامر جو کہ توبہ کی غایت ہے کلمہ اُوڈ کا ماقبل لیس لک تک متہد ہو سکتا ہے اور تعذیب کی غایت بھی بن سکتا ہے۔ اور کلمہ اُوڈ کا مابعد معنی یتوب یا بعدہم اس کی غایت بن سکتی ہے۔ اسوجہ سے اس جگہ کلمہ اُوڈ کو حق کے معنے میں یا الا ان کے معنے میں لے لیا گیا ہے۔

اب آیت کریمہ کا مفہوم یہ ہو گیا کہ اسے پیغمبر آپ کو کفار کے حق میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کر نیکا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ باری تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے تو پھر آپ شفاعت طلب کر سکتے ہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ انکو عذاب دینے کا ارادہ کرے تو پھر آپ کو ان کے حق میں بددعا کر نیکا حق ہوگا۔

مذکورہ بالا آیت کے شان نزول کے بارے میں لکھا ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ سے درخواست کی تھی کہ وہ آپ کو کفار کے لئے بددعا کرنے کی اجازت عطا فرمادے۔ اس پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی تھی۔ دوسرا قول شان نزول کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ غزوہ احد میں جب آنحضرت کا چہرہ مبارک زخمی ہو گیا اور آپ کے سامنے کے دانت بحدود ہونے لگے تو حضرات صحابہؓ نے آپ سے عرض کیا کہ آپ ان کافروں کے حق میں بددعا فرمادیں۔ اس پر آپ نے جواب میں فرمایا کہ حق جل مجدہؑ نے مجھ کو لعنت کر نبوالا نہیں بھیجا بلکہ خیر کی جانب دعوت دینے والا بنا کر بھیجا ہے۔ پھر آپ نے ان کفار کے حق میں دعا فرمائی۔ فرمایا خداوند تعالیٰ میری قوم کو ہدایت دے کیونکہ وہ مجھ کو اور میرے مقصد کو نہیں جانتے ہیں۔ اس موقع پر مذکورہ بالا

آیت نازل ہوئی جس میں اللہ تعالیٰ نے کفار کے حق میں بددعا کرنے یا دعاء کرنے سے منع فرمایا۔

شارح نے کہا علامہ زرخشیری نے اس آیت کے بارے میں لکھا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "ادعوتہم علیہم" اس کے قول "لیقطع طرفا من الذین کفروا" کی جہت پر عطف ہے۔ اور قول "لیس لک من الامر شیء" جملہ معترضہ ہے جو معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان مذکور ہے۔ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ ان کفار کے جملہ امور کا مالک مختار ہے اس لئے وہ ان کو ہلاک کرے یا ان کو شکست عطا فرمائے یا ان کو اسلام قبول کرنے کی سعادت عطا فرمائے یا پھر ان کو عذاب میں مبتلا کر دے اگر وہ کفر پر جمے ہوئے ہیں۔ اور دیکھئے اسے پیغمبر آب کو ان کافروں کے متعلق کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، آپ تو صرف دعوت دینے اور ڈرانے کیلئے مبعوث کئے گئے ہیں۔

شارح نے کہا علماء اصول کی نظر صرف فرماں باری تعالیٰ "لیس لک من الامر شیء" پر ہے۔ اس لئے انہوں نے قول "ادعوتہم علیہم" کو قول "لیس لک من الامر شیء" پر عطف کرنے سے روک دیا ہے۔ اور قول "لیقطع طرفا من الذین کفروا" کی جانب التفات نہیں کی جبکہ دونوں ہی باتیں درست ہیں معنی علماء اصول اور صاحب کشف علامہ زرخشیری کا قول دونوں درست ہیں۔

وَحَتَّىٰ لِلْغَايَةِ كَالِیَ مَعْنَىٰ أَنْ حَتَّىٰ وَإِنْ عُدَّتْ هِهْنًا فِي حُرُوفِ الْعُطْفِ لَكِنَّ الْأَصْلَ فِيهَا مَعْنَىٰ الْغَايَةِ كَالِیَ بَأَنْ يَكُونَ مَا بَعْدَهَا جُزْءًا لِّمَا قَبْلُهَا كَمَا فِي أَكَلَتِ السَّمَكَةَ حَتَّىٰ رَأَسَهَا أَوْ غَيْرَ جُزْءٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَأَمَّا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِيبَةِ فَالْأَكْلُ عَلَىٰ أَنْ مَا بَعْدَهَا دَاخِلٌ فِيهَا قَبْلُهَا وَسَيَأْتِي تَفْصِيلُ رَأْيِي فِي مَوْضِعٍ مَّا وَاسْتَعْمِلَ لِلْعُطْفِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَىٰ الْغَايَةِ بِمُنَاسَبَةٍ أَنَّ الْمَعْطُوفَ يَعْقِبُ الْمَعْطُوفَ عَلَيْهِ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ تَعْقِبُ الْمَغْنَىٰ كَقَوْلِهِمْ اسْتَنْتَبَ الْفَصَالُ حَتَّىٰ الْقِرَاعِي الْفَصَالُ حَبْشُ فَصِيلٌ وَهُوَ ذَلَالَةُ الْفَتْحِ وَالْإِسْتِنَانُ أَنْ يَرْفَعَ يَدَیْهِ وَيَطْرَحَهُمَا مَعْلَفٌ فِي حَالَةِ الْعَدُوِّ وَالْقِرَاعِي جَمْعُ قَرِيعٍ وَهُوَ الْفَصِيلُ الَّذِي لَمْ يَشْرُ أَبْصَرَ لِدَاؤِهِ فَهُوَ مَعْطُوفٌ عَلَىٰ الْفَصَالِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَىٰ الْغَايَةِ لِأَنَّ كَمَا أَنَّ أَرَادَ مِنَ الْفَصَالِ لَا يَتَوَقَّعُ الْإِسْتِنَانُ مِنْهَا وَهَذَا مِثْلُ بَصُورٍ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ لَعَلَّوْ قَدْ رَأَىٰ هَذَا كَمَا فِي الْأَسْمَاءِ

ترجمہ

اور حتیٰ الی کی طرح غایت کے لئے آتا ہے۔ معنی کلمہ حتیٰ اگرچہ اس جگہ حروفِ عاطفہ میں شمار کیا گیا ہو لیکن اس کی اصل وضع غایت کے لئے ہوتی ہے جیسے کہ الی۔ بایں طور کہ حتیٰ کا مابعد یا قبل کا جز واقع ہوتا ہے جیسے کہ اکل السمک حتیٰ رأسہا میں۔ یا غیر جز ہوتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ہی حتیٰ مطلع الفجر" میں۔ بہر حال جب مطلق بولا جائے اور کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ حتیٰ کا مابعد یا قبل کے حکم

میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ الی کی تفصیل اپنے مقام میں آسکتی۔ اور کلمہ حتی عطف کیلئے مستعمل ہوتا ہے غایت کے معنی قائم رکھنے کے ساتھ اور مناسب یہ ہے کہ معطوف ذکر میں بھی اور امر حکم میں بھی معطوف علیہ کے بعد ہوتا ہے جس طرح غایت مفعیاء کے بعد آتی ہے جیسے ان کا قول استنت الفصائل حتی القرعی (اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا جنت لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی) الفصائل فصیل کی جمع ہے جس کے معنی اونٹ کے بچے کے ہیں۔ اور الاستنان کے معنی بے تحاشا دوڑنا اس طور پر کہ دوڑتے وقت بچہ اپنے دونوں اگلے پیروں کو اوپر اٹھائے پھر ایک ساتھ نیچے ڈالے۔ اسی طرح القرعی قرع کی جمع ہے جس کے معنی اس بچے کے ہیں جس کا چڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو گیا ہو۔ اس کا عطف الفصائل پر واقع مع غایت کے ہے کیونکہ قرع میضی دہلے اور کمزور بچے الفصائل یعنی مضبوط طاقتور بچوں سے نسبتاً کم مرتبہ والے ہیں۔ ان سے بے تحاشا دوڑے۔ یعنی کو دھچکا دے چلنے کی امید نہیں کی جاتی اور یہ ایک ضرب المثل (کہاوت) ایسے آدمی سے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے بات کرتا ہے جس کے سامنے اسکی بلندی مرتبہ کی وجہ سے اس کے لئے کلام کرنا مناسب نہیں ہوتا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ کلمہ حتی اسم پر داخل ہو۔

تشریح جس طرح کلمہ الی غایت کو بیان کرتا ہے، کلمہ حتی بھی اسی طرح غایت کیلئے آتا ہے۔ اور حتی کا ذکر اگرچہ عطف میں کیا گیا ہے مگر غایت کے معنی اس کے حقیقی ہیں۔ جس طرح الی جرت جارہے مگر غایت کے معنی حقیقی ہیں۔

صورت یہ ہے کہ حتی کا مابعد اپنے ماقبل کا جز واقع ہوتا ہے جیسے اکل السمک حتی راسہا۔ اس مثال میں راس جز اور سمک اس کا کل ہے، اور اکل سمک کی انتہاء اور غایت راس سمک ہے۔ یا حتی کا مابعد اپنے ماقبل کا جز تو نہ ہو جیسے اس مثال ہی حتی مطلع الفجر میں۔ ہی سے لیلۃ القدر مراد ہے جیسی لیلۃ القدر پوری رات موجود رہتی ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے۔ تو طلوع فجر لیلۃ القدر کا جز نہیں ہے۔

شارح نے کہا کہ جب کلمہ بغیر کسی قید یا کسی قرینہ کے مذکور ہو تو بیشتر نحوی یہ کہتے ہیں کہ حتی کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے۔ دوسرے علماء نے کہا کہ حتی کا مابعد حتی کے ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا۔ مبرہنای نحوی نے کہا کہ اگر حتی کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ خلاصہ مکلام :- حتی کے معنی حقیقی غایت کے ہیں۔ اور کبھی کبھی غایت کے ساتھ ساتھ برائے عطف بھی آتا ہے مگر یہ استعمال بطور مجاز کے ہوگا۔

لفظ حتی کے معنی حقیقی و مجازی کے درمیان مناسبت :- اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جس طرح غایت حکم اور بیان میں اپنی مفعیاء کے بعد ہوا کرتی ہے اسی طرح معطوف بھی اپنے معطوف علیہ کے بعد مذکور ہوتا ہے گو مابعد میں مذکور ہونا دونوں میں قدر مشترک ہے اسی مناسبت کی بنا پر کلمہ حتی کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا جائز ہے جیسے جار فی القوم حتی زید۔ تیرے پاس قوم آئی یہاں تک کہ زید بھی آیا۔ اس مثال میں زید اپنی قوم میں کوئی افضل آدمی ہے یا پھر سب سے کمتر شخص ہے۔ ان دونوں معنوں کے اعتبار سے اس میں غایت بننے کی صلاحیت پائی

جاتی ہے۔ اس مثال میں حتیٰ غایت کے معنی کا فائدہ دینے کے ساتھ عطف کے معنی کا فائدہ دے رہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ میرے پاس توں اور زید بھی آئے۔

ایک اشکال :- جب حتیٰ کو غایت کے ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائیگا تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ جمع کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے ؟

جواب :- جب حتیٰ کو عطف کیلئے مجاز استعمال کیا جائیگا تو غایت کے معنی اس میں بغیر کسی ارادہ کے نکل آتے ہیں جیسا کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ارادہ منوط ہے۔ خود جمع ہو جائیں تو کوئی حصر ہر نہیں ہے۔

حتیٰ غایت کے ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال کیا گیا ہو۔ اس کی مثال "استنبت الفصال حتی القرع" (اونٹ کے جوان طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور و ناتواں بچوں نے بھی) فصال کے معنی اونٹ کے بچوں کے ہیں، استنان کے معنی بے تحاشا و درنا، اور قرع کی ہے۔ قرع اس بچے کو کہتے ہیں جس کا چمڑا بیماری اور کمزوری کی بنا پر سفید ہو گیا ہو۔ اس مثال میں القرع معطوف اور الفصال معطوف علیہ ہے۔ اور اس میں غایت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔

شارح نے کہا کہ اہل عرب کا یہ مقولہ ایک کہادت ہے۔ یہ مثال اس آدمی کے سامنے بھی جاتی ہے جس کو اس کے رتبہ کے بلند ہونیکے بنا پر اس سے کلام کرنا مناسب نہیں سمجھا جاتا۔ اور مہندوستانی کہادت بھی اسی کے قریب قریب بولی جاتی ہے۔ سوپ تو خپلنی کیا بولے جس میں بہتر چھید۔

شارح نے کہا مذکورہ بالا تفصیل حتیٰ کے بارے میں اس صورت میں ہے جب کہ کلمہ حتیٰ اسم پر داخل ہو اور کلمہ حتیٰ کے فعل میں داخل ہونے کا بیان ذیل میں فرمایا۔

وَمَا أَضْعَفُ الْإِنْفَالِ أَمَى بَيَانٍ مَوْضِعِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتَّى فِي الْأَفْعَالِ أَنْ تَجْعَلَ غَايَةً
بِمَعْنَى إِلَى أَوْ غَايَةً بِمَعْنَى جُمْلَةً مَبْتَدَأَةً فَالْأَوَّلُ كَقَوْلِهِ سَيَرْتُ حَتَّى أَوْ خَلَّيْتُ فَإِنَّ حَتَّى
مَعَ مَا تَعَلَّقَ بِقَوْلِهِ سَيَرْتُ فَيَكُونُ مِنْ أَجْزَاءِ أَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا لَوْ خَلَّ إِلَى كَانِ كَذَا لَكَ
وَالثَّانِي كَقَوْلِهِ خَرَجْتُ النِّسَاءَ حَتَّى خَرَجْتُ هُنْدًا فَإِنَّ هَذَا جُمْلَةٌ مَبْتَدَأَةٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ
بِمَا قَبْلُهَا وَلَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْأَعْدَابِ كَمَا كَانَ لِلْأَوَّلِ۔

ترجمہ

اور حتیٰ کے مقامات افعال میں معنی کلمہ حتیٰ کے مواقع استعمال افعال میں یہ ہیں کہ حتیٰ کو
الی کے معنی میں لیکر غایت قرار دیا جائے۔ یا ایسی غایت قرار دی جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو۔ پہلا
مقام جیسے سرت حتیٰ ادخلها۔ دیکھیے اس مثال میں حتیٰ اپنے مابعد سمیت سرت کے متعلق ہے۔ پس اول کلام کے اجزاء
میں سے ہو گیا جس طرح پر کہ اگر اس جگہ الی داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا۔ دوسرا مقام جیسے اس کا قول خرجت النساء

تشریح

حتیٰ خربت ہند۔ یہ ایک ایسا جملہ ہے جو ابتدائے ہے ماقبل سے متعلق نہیں ہے نہ اس کا محل اعراب ہے جیسا کہ پہلے مقام کیلئے تھا۔
 ماتن سے کہا کہ اگر کڑہی کو فعل میں داخل کیا جائے تو اس کے دخول کے دو مقام ہیں۔ اول مقام
 یہ ہے کہ حتیٰ کو بمعنی الی لیکر غایت کے لئے قرار دیا جائے۔ دوسرا مقام یہ ہے کہ حتیٰ کو ایسی
 غایت اور انتہا بنایا جائے کہ وہ ابتدائی جملے میں ہو۔

پہلی صورت میں کلمہ حتیٰ اپنے مابعد والے کلام کے ساتھ مل کر اپنے ماقبل کا متعلق ہو گا اور حتیٰ کا مابعد جز
 ہو گا حتیٰ کے ماقبل والے کلام کا۔

دوسری صورت میں ایسا نہ ہو گا۔ اول مقام کی مثال جیسے سرٹ حتیٰ ادخلہا۔ اس میں حتیٰ ادخلہا جو حتیٰ کا
 مابعد کلام ہے وہ سرٹ سے متعلق ہو گا اور حتیٰ ادخلہا سرٹ بمعنی شروع کلام کا جز ہو گا کیونکہ لفظ سرٹ میں
 فعل اور فاعل دونوں موجود ہیں اور ادخل ان ناصبہ مصدر کی تاویل میں ہو کر سرٹ کا مفعول واقع ہو گا اور تقدیر
 عبارت کی اس طرح پر ہو گی کہ سرٹ حتیٰ ادخلہا۔ جس طرح اگر اس مثال میں بجائے حتیٰ کے الی مذکور ہوتا تو عبارت
 اس طرح ہوتی سرٹ الی ادخلہا (دیں اس کے داخل ہونے تک چٹا رہا) اس مثال میں الی اپنے مابعد کے
 ساتھ مل کر اپنے ماقبل کا متعلق ہے اور شروع کلام کا جز ہے۔

دوسرے مقام کی مثال خربت النساء حتیٰ خربت ہند (تمام عورتیں نکل آئیں یہاں تک کہ ہند بھی نکل آئی)
 اس جملے کا ماقبل سے کوئی ربط نہیں ہے، کیونکہ نہ تو یہ اپنے ماقبل کا فاعل ہے اور نہ ہی مفعول اور ان کے علاوہ
 کوئی اور معمول بھی نہیں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ أَنْ يَحْتَمِلَ الصِّدْقُ الْأَمْتِدَادَ وَأَنْ يُضْمَرَ الْآخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْإِسْتِغْنَاءِ كَالسَّيْرِ
 يَحْتَمِلُ الْأَمْتِدَادَ إِلَى مَدَّةٍ مَدِيدَةٍ وَالِدَاخُولُ يُضْمَرُ أَنْ يَمْتَدَّ إِلَى خُرُوجِ هَنْدٍ
 لِأَنَّهُمَا تَكُونُ أَغْلَى مِنْهُنَّ أَوْ خَارِجَةً لِهِنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْإِسْتِغْنَاءِ الْكِفَايَةِ فَإِنْ وَجَدَ الشَّرْطَانِ
 مَعًا تَكُونُ حَتَّى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ فَإِنْ لَمْ تَسْتَقِمْ فَلِلْمُحَاسَرَةِ أَوْ بِمَعْنَى لَا مَكَانَ لَهَا فَإِنْ
 عَدَّمَ الشَّرْطَانِ جَمِيعًا أَوْ أَحَدَهُمَا فَتَكُونُ بِمَعْنَى لَا مَكَانَ لَهَا لِأَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَتَكُونُ
 الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالشَّاعِي مَسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُحَاسَرَةِ لِأَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِي
 بِوَجْهِ الْخَبَرِ كَمَا يَنْتَهِي الْمَغْنَى بِوَجْهِ الْغَايَةِ فَإِنْ تَعَدَّى هَذَا جُعِلَتْ مُتَعَدِّيًا
 لِقَطْعِ الْمَحْضِ وَبَطْلِ مَعْنَى الْغَايَةِ أَيْ إِنْ تَعَدَّى رُبَّ السَّبَبِ أَيْضًا تَكُونُ بِمَعْنَى الْقَطْعِ
 الْمَحْضِ مَجَازًا وَلَا يَرَاغِي بِمَعْنَى الْغَايَةِ أَصْلًا وَهَذَا إِسْتِعَارَةٌ لِاخْتِرَاعِهَا
 الْمُفْهَمَاءُ وَلَا نَظِيرَ لَهَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ.

ترجمہ

اور غایت ہونیکے ایک علامت یہ ہے کہ صدر کلام ممتد ہونیکا احتمال رکھے۔ اور دوسری علامت یہ ہے کہ آخری کلام منتہی ہونے پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے جسے لفظ میں مدت دراز تک پھیلنے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول اس کی انتہاء کا ایسے خروج فساد ایسا جملہ ہے جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج ہندہ کے خروج تک ممتد ہو کیونکہ عورتوں میں وہ سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے یا انکی خادمہ جو خروج کی انتہاء بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پس اگر دونوں شرطیں ساتھ پائی گئیں تو حتمی فعل میں غایت کے لئے ہوگا پس اگر علامت درست نہ ہو تو حتمی لام کی کے معنی میں مجازات کیلئے آئے گا یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو حتمی ایسے وقت میں لام کی کے معنی میں ہوگا۔ سبب ہونیکے وجہ سے۔ لہذا جملہ میں اول سبب اور دوسرا مسبب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ فعل جزاء کے موجود ہونے پر منتہی ہو جاتا ہے جس طرح مغیا کے پائے جانے کے وقت غایت منتہی ہو جایا کرتی ہے۔ پس اگر کلمہ حتمی کا مجازہ کیلئے ہونا متعذر ہو جائے تو اس کو عطف کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور غایت کے معنی باطل ہو جاتے ہیں یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں معنی صرف عطف محض کیلئے آئے گا، مجازاً اور غایت کے معنی کی رعایت بالکل نہ کرے گا۔ یہ مجازی معنی ایسے ہیں کہ جس کو فقہاء نے وضع کیا ہے کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح

ما تن نے کہا کہ غایت کی دو علامات ہیں۔ پہلی علامت یہ ہے کہ کلام اول امتداد کا احتمال رکھتا ہو۔ دوسری پہچان یہ ہے کہ آخری کلام غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ جیسے سرت حتمی اذ کلہا۔ اس مثال میں سرت ایسا فعل ہے جس میں امتداد کی صلاحیت پائی جاتی ہے اور دخول بلد

اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ سیر یہاں پہنچ کر انتہاء کو پہنچ جائے۔ دوسری مثال میں خرجت النساء حتمی ہند۔ خروج نسائیں امتداد کا احتمال ہے کہ وہ خروج ہندہ تک ممتد ہو۔ اس وجہ سے کہ اگر ہندہ ان عورتوں میں سب سے بڑے مرتبہ والی ہے یا ان سب میں کم درجہ کی ہے۔ اگر مرتبہ میں بلند ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ عورتیں نکل آئیں حتیٰ کہ ان سب میں جو سب سے بڑے مرتبہ والی عورت ہندہ تھی وہ بھی نکل آئی۔

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا۔ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان سب میں جو سب سے کم عورت تھی وہ بھی باہر نکل آئی۔ دونوں مثالوں میں اتنا فرق ہے کہ اول مثال میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ترقی ہے۔ اور دوسری مثال میں اس کے مقابلے تنزل اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب مذکور ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ اس مثال میں خروج نسائیں خروج ہندہ تک ممتد ہو سکتی ہے، اور خود خروج ہندہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نسائیں پر آکر ختم ہو جائے۔ لہذا اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اسلئے کلمہ حتمی اس مثال میں غایت کیلئے ہوگا اور فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنی دے گا۔

أَوْ لِحُدُوثِ الْخَوْبِ مِنْ أَحَدٍ فَإِنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصِّيَاحِ أَوْ لَمْ يَضْرِبْ أَصْلًا يَحْتَسِبُ

ترجمہ

پھر مصنف نے مذکورہ صورتوں کی تین مثالیں مسائل فقہیہ سے ذکر فرمایا ہے۔ پس فرمایا د علیٰ بن مسائینؓ نے اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی مذکورہ تینوں قواعد اور اصول کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں ذکر کی گئی ہیں جیسے اِنْ لَمْ أَضْرِبْ حَتَّى تَصْبِحَ نَعْبِدِي حُرَّةً (یعنی اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو صبح پڑے تو میرا غلام آزاد ہے) یہ اس غایت کی مثال ہے جو الی کے معنی میں ہے کیونکہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے کہ بوسلہ حیث رکھتا ہے کہ وہ پیچھے تک ممتد ہو جائے اور چیتنا اس کے انتہاء کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ جذبہ رحم ابھر آتا ہے، یا پھر کسی دوسرے کا خوف سوار ہو جاتا ہے پس اگر اس نے ضرب کو ترک کر دیا صیاح سے پہلے یا بالکل مارا ہی نہیں تو دونوں صورتوں میں حاشیہ ہو جائے گا۔

تشریح

شارح غیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قواعد غایت کا الی کے معنی میں ہونا اور مجازات کے معنی دینا اور حتی کا صرف مطلق کیلئے رہنا جن کی مثالیں باتن نے فقہ کی تحریر کی ہیں انہیں قواعد کے تحت وہ مسائل بھی ہیں جن کو کتاب زیادات میں ذکر کیا گیا ہے۔ پس حتی کا معنی الی ہونا اس کی مثال اِنْ لَمْ أَضْرِبْ حَتَّى تَصْبِحَ نَعْبِدِي حُرَّةً (اگر میں تجھ کو اس وقت تک نہ ماروں یہاں تک کہ تو پیچھے لگے تو پس میرا غلام آزاد ہے) اس مثال میں قسم کھا بیوا لے نے حتی الصیاح کو نہ مارنے کی شرط قرار دی ہے۔ اس لئے اگر اس نے بالکل نہ مارا، یا پیچھے سے پہلے اپنی ضرب کو روک دیا تو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ شرط غلام کے آزاد نہ ہونے کی نہیں پائی گئی۔

نیز اس مثال میں حتی کے مابعد کے غایت بننے کی علامتیں موجود ہیں اس لئے کلمہ حتی غایت کے معنی میں لے لے کے معنی میں ہو گا کیونکہ اول کلام ایسی چیز ہے جو مخاطب کے چرچ بکارت ممتد ہو سکتا ہے۔ اور چیتنا اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرب کی انتہاء اس پر ہو جائے۔

وَأِنْ لَمْ آتَكَ حَتَّى تَغْدِي بِنِي فَعْبِدِي حُرَّةً هَذَا مَثَالٌ لِلْمَجَازَةِ لِأَنَّ الْإِتْيَانَ وَ
إِنْ صَلَحَ لِلَامْتِدَادِ بِحُدُوثِ الْأَمْثَالِ لَكِنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ لِمُتَهَاءٍ لَهَا لَأَنَّهُمَا
أَحْسَانٌ وَهُوَ ذَاكَ الْإِتْيَانُ لَا تَغْدِي فَلَمْ يَصْلُحْ حَمَلُهَا عَلَى الْغَايَةِ فَشَكُوْنُ
بَعْدَ لَا مَلِيٍّ أَيْ إِنْ لَمْ آتَكَ لَكِي تَغْدِي بِنِي فَإِنِ آتَاكَ وَلَمْ يُغْدِ لَمْ يَحْتَسِبْ لِأَنَّهُ
أَنَا لَا التَّغْدِيَةَ وَالتَّغْدِيَةَ فَعَلِ الْمُخَاطَبُ لَا اخْتِيَارِيَهُ لِلْمُتَكَلِّمِ

ترجمہ

(اور اگر میں تمہارے پاس اس وقت تک نہ آسکا تا آنکہ تمہارے ساتھ دن کا کھانا کھاؤں

تو میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات کی مثال ہے۔ کیونکہ اتیان (آنا) اگر امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حدوث مثال سے مستند ہو جائے لیکن تغذیہ اس کی انتہا پر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ تغذیہ تو احسان پر یہ آنے میں زیادتی کا داعی ہے، منتہی کیسے ہو جائے گا لہذا غایت پر اس کا حمل درست نہیں ہے لہذا لام کے معنے میں ہو جائیگا۔ یعنی ان لم آتیک لان تغذی (اگر میں نہ آؤں تاکہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے) پس اگر شخص مذکور آگیا مگر اس کے ساتھ کھانا نہ کھایا تو حاشا نہ ہو گا کیوں کہ وہ اس کے پاس کھانا کھانے کے لئے آیا ہے اور تغذیہ مخاطب کا فعل ہے، متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح

قوله وان لم آتیک حتی تغذینی فعبدی حرّ (یعنی اور اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو پس میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے۔ اس مثال میں اتیان سبب ہے اور تغذیہ یعنی صبح کا کھانا کھانا اس کا مسبب ہے اور اتیان میں ایک حرکت ہے جس میں امتداد کی صلاحیت موجود ہے مگر تغذیہ کھانا کھانا اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کا منتہی بن سکے اس لئے کہ کھانا کھانا ایک تبرع ہے جو زیادتی اتیان کا سبب تو بن سکتا ہے مگر منتہی نہیں بن سکتا لیکن جب تبرع و احسان یعنی تغذیہ زیادتی اتیان کا سبب ہے تو تغذیہ اتیان کا منتہی نہ ثابت ہو گا اس لئے غایت بننے کی جو دو شرطیں تھیں۔ ان میں سے دوسری شرط نہ پائی گئی اس لئے کھانا کھانا کو غایت کے لئے محمول کرنا جائز نہیں بلکہ مجازاً کلمہ حتی مجازات اور سببیت کے لئے ہو جائیگا جس کے معنے یہ ہوں گے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ مطلب یہ ہو کہ صبح کے کھانے کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا لہذا قسم کھانیوالے نے غلام کو آزاد ہونے کے لئے شرط قرار نہیں دیا۔ اس لئے اگر قسم کھانے والا مخاطب کے پاس نہ آئے تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حاشا نہ ہو گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر قسم کھانے والا اس کے پاس آیا مگر مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حاشا نہ ہو گا۔ اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہو گا کیوں کہ قسم کھانیوالا تو اس کے پاس صبح کا کھانے ہی کیلئے آیا تھا مگر کھانا کھانا مخاطب کا کام تھا، قسم کھانے والے کا اس میں کوئی اختیار اور دخل نہیں ہے لہذا یہی کہنا پڑے گا کہ غلام کے آزاد ہونے کی شرط یعنی تغذیہ کے لئے نہ آنا موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں تو قسم کھانیوالا بھی حاشا نہ ہو گا اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہو گا۔

وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى تَغْذِي عَمْدًا لَكَ فَعَبْدِي حُرٌّ هَذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمُخَصِّصِ لِعَدَمِ اسْتِقَامَةِ الْمَجَازَةِ فَإِنَّ التَّغْذِيَةَ فِي هَذَا الْمِثَالِ فَعْلٌ الْمُتَكَلِّمُ وَالْأَتْيَانُ وَالْإِنْسَانُ لَا يُجَاوِزُ نَفْسَهُ فِي الْعَادَةِ وَلِهَذَا قِيلَ أَسْلَمْتُ لِي أَدْخُلَ الْجَنَّةَ بِصِغَةِ الْبَهْوَلِ

لَا بَصِيغَةَ الْمَعْلُومِ فَتَعَيَّنَ أَنْ تُجْعَلَ مُسْتَعَارَةً لِّلْعَطْفِ فَكَأَنَّمَا قِيلَ إِنَّ لَمْ آتَكَ فَلَمْ
 اتَّغَدَّ عِنْدَكَ فَتَعَبَّدِي حُرُوفًا لَمْ يَأْتِ أَوْ أَتَا وَلَمْ يَتَغَدَّ أَوْ أَتَا وَتَغَدَّ فِي مَتْرَاحِنَا
 عَنِ الْاِتِّبَانِ يَحْتَضُّ لِأَنَّ الْاِقْرَبَ فِي هَذِهِ الْاِسْتِعَارَةِ حُرُوفُ الْفَاءِ فَإِذَا جُعِلَتْ
 بِمَعْنَى الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيمُ التَّرَاخِي وَقِيلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ أَنْسَبَ لِأَنَّ الْمُجَوِّزَ
 لَا اسْتِعَارَةَ الْاِتِّصَالِ وَهُوَ فِي الْوَاوِ أَكْثَرُ وَلَكِنَّهُمُ يَتَكَلَّمُونَ فِي أَشْيَاءٍ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ
 قَوْلُهُمُ اتَّغَدَّ بِاسْتِقْطِ الْاَلْفِ لِيَكُونَ مُجَوِّزًا وَمَا مَعْطُوفًا عَلَى آتَكَ وَقِيلَ لَا بَأْسَ بِهِ
 لِأَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنَى لِابْتِنَانِ تَقْدِيرِ الْاَعْرَابِ وَمَا يُتَوَهَّمُ أَنَّ مَعْطُوفَ
 عَلَى الْمَنْفَى دُونَ الْمَنْفَى فَسَاقِطٌ لَا عِبْرَةَ بِهِ فَتَأَمَّلْ -

ترجمہ

اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تو آنکھ میں تیرے پاس دن کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔
 یہ عطف محض کی مثال ہے کیونکہ مجازات کے معنی یہاں درست نہیں ہیں کیونکہ تغدیہ
 اس مثال میں مشکل کا فعل ہے جیسے کہ اتیان اس کا فعل ہے مگر عادت یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو
 جزاء نہیں دیا کرتا اسی واسطے بولا جاتا ہے۔ (رُئِیْتُ سَاحِلَی (دُخْلَی وَحُجَّتَی) میں مجھوں استعمال کیا گیا ہے معروف
 کا صیغہ استعمال نہیں کیا گیا لہذا عطف کے لئے مستعار لینا متعین ہو گیا پس گویا اس طرح کہا گیا کہ (وَلَمْ
 تَغَدَّ) فلم (و تغدی تغدی حُرُوفًا) (اگر میں تمہارے پاس نہ آسکوں اور تمہارے پاس غد نہ کھا سکوں تو میرا
 غلام آزاد ہے) پس اگر مشکل مخاطب کے پاس نہ آئے یا آجائے مگر غدا یہ نہ کھائے یا اگر غدا یہ دیر سے کھائے
 تو ان سب صورتوں میں وہ حاشہ ہو جائیگا کیوں کہ اس استعارہ میں قریب ترین حرف فار ہے۔ پس جب
 حتیٰ کو فار کے معنی میں کر دیا گیا تو تراخی کے معنی درست نہ ہوں گے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حتیٰ
 کا واؤ کے معنی میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کر نیوالا اتصال ہے اور اتصال کے معنی
 واؤ کی صورت میں زیادہ ہیں لیکن علماء اصول نے فرمایا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ لفظ تغدی کو الف گر اگر
 پڑھا جائے تاکہ آتک مجزوم ہو کر معطوف ہو جائے۔ اور بعض نے فرمایا ہے کہ الف کے ساتھ لکھنے اور پڑھنے
 میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے حاصل معنی ہے اعراب کی تقدیر کا بیان کرنا مقصود
 نہیں ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تغدی "تغنی معنی لم پر معطوف ہے۔ منفی پر معنی آتک پر نہیں ہے
 ایک گری پڑی سی بات ہے اس کا اعتبار نہیں ہے پس غور کر لو۔

تشریح

قولہ ان لَمْ آتَكَ حَتَّى اتَّغَدَّ عِنْدَكَ فَتَعَبَّدِي حُرُوفًا (اگر میں تیرے پاس نہ
 آیا تاکہ تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں تو پس میرا غلام آزاد ہے)
 اس مثال میں کلمہ حتیٰ مذکور ہے جو حرف عطف کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس

جگہ سببیت کے معنی صحیح نہیں ہیں کیونکہ اس مثال میں تغدی صبح کا کھانا کھانا، متکلم کا فاعل ہے اور اتیان بھی خود اسی کا فعل ہے اور عادت یہ ہے کہ آدمی خود اپنے آپ کو جزا نہیں دیا کرتا۔ اس کی تائید اس مثال سے ہوتی ہے کہ کسی نے کہا ”اَسَلْتُکِیْ تَوَخَّلُ الْجَنَّةَ“ میں داخل صیفہ مجہول ہے (میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں)، معروف کے ساتھ یہ مثال صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ معروف کی صورت میں دخول اسلام اور دخول جنت دونوں میں متکلم کے فعل ہو جائیں گے اور لازم آتا ہے کہ یہ شخص خود اسلام لا کر اپنی جزا دینا چاہتا ہے اور حاصل معنی اس عبارت کے یہ ہونے لگے کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ خود جنت میں داخل ہو جاؤں اور یہ صحیح نہیں ہے۔ دخول جنت تو خداوند تعالیٰ کی مرضی اور اجازت پر موقوف ہے نہ اسلام لانے پر۔

اور مجہول کی صورت میں اس عبارت کا ترجمہ یہ ہو گا کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں۔ اس صورت میں دخول اسلام تو بندے کا فاعل ہوا اور دخول جنت حق تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہو گا۔ اور یہ بالکل درست ہے۔ حاصل کلام یہ ہو کہ متن کی مثال میں تغدی اور اتیان دونوں کے دونوں خود متکلم کے اپنے فعل ہیں۔ اور اگر حق کو مجازات کے لئے قرار دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ آدمی خود اپنے کو جزا دے رہا ہو تو قاعدہ کے خلاف ہے۔ لہذا اس جگہ کلمہ ”حق“ کو صرف عطف کے لئے ہونا ہی متعین ہے۔ گویا اس نے یہ کہا ہے کہ ”ان نعماتک فیہ عندک فی عندک فی عندک“ (اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے) مطلب یہ لیا جائے گا۔ میں ضرور بالضرور آؤں گا پھر اگر کھانا کھاؤں گا۔ پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان پھر متصلاً عدم تغدی کو قرار دیا جائے گا۔

اگر قسم کھانی والا مخاطب کے پاس آگیا پھر متصلاً صبح کا کھانا کھانا بھی اس نے کھالیا تو اس کی قسم پوری ہوگئی اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس کا غلام آزاد نہ ہو گا۔ اور اگر قسم کھانی والا نہیں آیا تو مگر تغدی نہیں کھایا کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تینوں صورتوں میں وہ حانت ہو جائے گا۔ اور اس کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔

شارح نے کہا کہ اگر قسم کھانی والا مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر گزر جانے کے بعد اس نے کھانا کھایا تو قسم کھانے والا اس وجہ سے حانت ہو گا۔ اس مثال میں قریب ترین حرف فار مذکور ہے اور حق کو فار کے معنی میں لینا اس لئے اقرب ہے کیونکہ حق غایت کے لئے آتا ہے اور فار تعقیب کے لئے آتا ہے جبکہ تعقیب کے معنی غایت کے معنی کے بالکل قریب قریب ہیں۔ اس لئے کہ جس طرح غایت مغیا کے فوراً بعد آتی ہے، اسی طرح فار کا مابعد بھی فار کے اقبل کے فوراً بعد آتا ہے۔ اس لئے حق کو بمعنی فار کے لینا زیادہ قریب ہے اور جب حق کو بمعنی فار لے لیا گیا تو پھر تراخی کے معنی درست نہ ہوں گے بلکہ مخاطب کے پاس آنے کے فوراً بعد تغدی کا پایا جانا ضروری ہو گا اس لئے آئے کے بعد اگر تغدی میں تاخیر ہوگئی تو شرط چونکہ پائی گئی اس لئے قسم کھانے والا اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا اور نتیجہ یہ ہو گا کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

حتیٰ بمعنی واو۔ اس مثال میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ حتیٰ کو واو کے معنی میں لینا زیادہ مناسب ہے۔

کیونکہ مجازی معنی مراد لینے کیلئے انصاف ضروری ہے اور دونوں کے درمیان اتصال، بصورت دائر زیادہ پایا جاتا ہے واؤ کے معنی میں لینے کی صورت میں عدم اتیان اور عدم تغدی دونوں غلام کے آزاد ہونے کیلئے شرط ہو جائیں گے۔ پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا آیا مگر اس نے تغدی نہیں کی تو شرط پائی گئی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر آیا مگر تغدی کچھ تاخیر سے کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی۔ اس وجہ سے کہ مذکورہ دونوں افعال یعنی اتیان اور تغدی جن کے نہ پائے جانے کو غلام کی آزادی کے لئے شرط قرار دیا ہے وہ دونوں ہی موجود ہیں اس لئے قسم کھانے والا حائث ہو جائیگا۔

قولہ تغدی المذنی بعض نے کہا لفظ التغدی کے الف کو ساقط کر دینا ضروری ہے یعنی واؤ کے کسر کے ساتھ پڑھنا ضروری ہے۔ تا التغدی لفظ آتک پر معطوف ہو جائے، آتک کی طرح التغدی بھی مجزوم بلم ہو جائے۔ اور بعض نے کہا کہ التغدی الف کے ساتھ پڑھنے میں اس صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہاں مسئلہ کا تعلق معنی سے ہے الفاظ سے نہیں ہے کیونکہ حضرات فقہاء اعراب اور وجوہ اعراب پر بحث نہیں کرتے۔ انہی کو جب تو صرف کلام کے مقصد کی جانب ہوتی ہے۔ اگر اعراب کے لحاظ سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی آدمی سے کہا "ذنبت" بصیغہ واحد مؤنث حاضر تو اس پر حد قذف واجب ہوگی کیوں کہ کہنے والے نے اپنے کلام میں مرد کو مخاطب کیا ہے اگرچہ صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ تغدی میں بحالت جزم حرف علت کا باقی رہنا ساقت نہ ہونا بھی اہل عرب کی لغت ہے اس لئے مجزوم ہونے کے باوجود لفظ التغدی الف کے ساتھ پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔

شراح علیہ الرحمہ نے کہا کہ لفظ التغدی کے بارے میں بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ یہ لفظ لم آتک پر معطوف ہے اور منفی یعنی آتک پر عطف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال محض ایک خیال ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں معنی عبارت کے یہ ہوں گے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آیا۔ اور تیرے پاس آ کر تغدی کروں تو میرا غلام آزاد ہے۔ یعنی اتیان نہ پایا جائے اور تغدی پائی جائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ معنی غلط ہیں۔ اس لئے کہ آئے بغیر تغدی اس کے پاس کیسے ممکن ہوگی۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الْمَجْرُورِ وَهُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى مَضْمُونِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَأَنَّهُ قَالَ أَوْ لَا مِنْهَا حُرُوفُ
الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرْقِ عَنَّا عَظَمَ هَذَا عَلَيْهِ قَالِبَاءُ لَا لَصَاقٍ نِمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ
السَّيِّئُ بِهِ هَذَا هُوَ أَصْلُهُمَا فِي اللَّغَةِ وَالْبَوَاقِي مَجَازٌ فِيهَا وَلَقَدْ صَدَّقَ الْأَثْمَانُ حَتَّى لَوْ
قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ لَكُنْتُ مِنْ حِفْظِي جَيِّدٌ فَإِنْ كُنْتُ شَرْتُمَا فَيَصِحُّ الِاسْتِدْالُ
لَا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ مَدْخُولُ الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَكَسَّرَ الْحِفْظُ ثَمَنًا فَيَكُونُ
الْبَيْعُ حَالًا وَيَصِحُّ اسْتِدْالُ كَسْرِ الْحِفْظِ بِكَسْرِ الشَّعِيرِ قَبْلَ الْقَبْضِ إِذَا يَجُوزُ الِاسْتِدْالُ

فإن الثمن قبل القبض ولو كان مبيعاً لم يجز ذلك بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكسر
 بأن قال اشتريت منك صكراً من خطبة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم
 إذ العبد مشاراً إليه موجود فيسلك في المجلس والكسر غير معين فيكون مبيعاً غير معين
 فلا بد فيه أن توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبدال السماء إذا لا يجوز الاستبدال
 في المسلم فيه

ترجمہ

اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر بھی ہیں۔ سابق کلام کے مضمون سے اس کا تعلق ہے۔ گویا
 مصنف نے پہلے یوں کہا "منہا حروف العطف" پھر ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا
 منہا حروف الجر یعنی حروف عطف پر حروف جر کو عطف کیا۔ جن میں سے حرف بار العاق کیلئے آتی ہے لہذا
 جس اسم پر حرف بار داخل ہو گا وہ مطلق ہو گا۔ لغت ہی اس کی اصل ہے اور باقی دوسرے معنی اس کے مجازی ہیں
 اور حرف بار اثنان پر داخل ہوتی ہے چنانچہ اگر کوئی شخص "اشتریت منك هذا العبد بكذا" (میں نے
 تم سے ایک گڑ عمدہ گھوڑوں کے بدلے یہ غلام خریدا) کہے تو کرشن ہو گا اور اس سے استبدال صحیح ہو گا۔ اس
 وجہ سے کہ جب بار کا دخول ثمن ہو تب ہی بیع ہو گا، کرشن الخلفہ اس کا ثمن (قیمت) ہو گا۔ پس بیع درست ہو گا
 گی اور کرشن کا کرشن سے تبدیل کرنا قبضہ سے پہلے درست ہو گا کیونکہ ثمن میں تبدیلی کرنا قبضہ سے پہلے درست
 ہے اور اگر کرشن بیع ہوتا تو یہ تبدیلی جائز نہ ہوتی۔ بخلاف اس صورت کے کہ مکمل عقد کو کرشن کی طرف منسوب کرے
 یعنی یوں کہے "اشتریت منك كذا من خطبة بهذا العبد" تو یہ بیع اس صورت میں بیع سلم ہو جائے گی کیونکہ
 مشاراً الیہ غلام موجود ہے لہذا اس کو اسی مجلس میں سپرد کر دے اور چونکہ کرشن معین نہیں ہیں لہذا بیع غیر
 معین ہو گی۔ لہذا اس میں بیع سلم کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ بیع سلم صحیح ہو جائے لہذا کرشن کا تبدیل
 کرنا درست نہ ہو گا کیوں کہ مکمل بیع میں قبضہ سے پہلے تبدیلی کرنا جائز ہے۔

تشریح

قولہ "ومنہا حروف الجر الخ" اصل میں حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی
 دوم حروف معانی۔ اور کچھ حروف معانی بھی دو قسموں پر ہے۔ حروف عالم، حروف غیر عالم۔
 سابق میں حروف معانی غیر عالم یعنی حروف عطف کو مصنف نے بیان کیا ہے۔ مذکورہ
 عنوان قائم کر کے ماتن نے حروف معانی عالم کا ذکر شروع کیا ہے۔ حروف معانی عالم میں سے حروف جارہ
 بھی ہیں۔ اس لئے فرمایا۔
 ومنہا حروف الجر الخ کہ حروف معانی عالم میں سے حروف جر بھی ہیں۔ جر کے معنی لغت میں کھینچنے کے
 آتے ہیں۔ حروف جر چونکہ فعل کے معنی کو اسم تک کھینچ کر لاتے ہیں اس لئے ان کو حروف جر سے موسوم
 کیا گیا ہے۔

قولہ: فالْبَاءُ لِلْإِصْطِقِ الْإِ۔ پھر حرف و عطف کے بیان سے فراغت کے بعد انھیں پر عطف کرتے ہوئے مائن نے کہا۔ پس بَارُ الصَّاقِ کیلئے آتا ہے۔ الصَّاقِ بھی حقیقتہً آتا ہے جیسے بہ دَاعٌ۔ اور الصَّاقِ بھی مجازاً ہوتا ہے جیسے مدرسۂ مزید (دیں زید کے قریب گزرا) اص میں الصَّاقِ کی حقیقت ہے ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ متصل ہونا۔ لہذا جس اسم پر حرف بَارُ داخل ہو گا اس کو ملصق بہ کہا جائے گا اور جس کو متصل کیا جائے وہ ملصق ہو گا۔

شارح نے کہا الصَّاقِ کے معنی حرف بَارُ کے حقیقی اور لغوی دونوں معانی ہیں۔ ان دو کو چھوڑ کر باقی بَارُ کے جتنے معانی آتے ہیں۔ وہ سب بَارُ کے مجازی معانی ہیں جیسے بَارُ بھی برائے استعانت آتا ہے جیسے کتبۃ بالقلم میں نے قلم کی مدد سے لکھا۔

بَارُ بھی مجازاً ظن کے معنی دیتا ہے جیسے صَلَاتُ الْمَسْجِدِ میں مقام مسجد میں نماز پڑھی۔ کبھی بَارُ علت بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے اَنْتُمْ ظَلَمْتُمْ تَخَازِكُمُ الْعِجْلُ تم نے گائے کے بچے کو معبود بنا کر اپنے اوپر ظلم کیا ہے۔ اس مثال میں بَارُ برائے تعلیل ہے اور بَارُ کبھی مقابلہ کے معنی دیتا ہے جیسے اشتریتُ الفرسَ بصرہ۔ میں نے گھوڑے کو اس کے پالان سمیت خریدا۔ اور قسم کے معنی بھی دیتا ہے۔ جیسے بِاللهِ لَفَعَلْتُ كَذَا (اللہ کی قسم میں ایسا ضرور کروں گا) اور کبھی اپنے مدخل کو متعدی بنانے کیلئے بھی آتا ہے۔ جیسے ذہبِ اشر بصرہ (اللہ تعالیٰ انکی روٹی کو لے گیا) کبھی مقابلہ کے معنی دیتا ہے۔ جیسے اشتریتُ العبد بالفرس (میں نے غلام کو گھوڑے کے بدلہ خریدا) کبھی زیادت کیلئے آتا ہے۔ جیسے وَلَا تَلْقُوا بَايِدِيكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ (تم اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں مت ڈالو) مائن نے کہا: حرف بَارُ ضمن پر داخل ہوتا ہے اور وہ مقابلہ کے معنی دیتا ہے۔ اور اس کے ساتھ صاق کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مقابلہ بھی الصَّاقِ ہی کے معنی میں ہے مثلاً کسی نے کہا اشتریتُ مناک لئذا العبد بکبر من حظۃ (میں نے تجھ سے ایک گڑ گہیوں کے بدلے اس غلام کو خریدا) اس مثال میں ایک گڑ گہیوں ضمن بنے گا اور غلام بیع قرار دیا جائے گا۔

اس مثال میں چونکہ گڑ پر بَارُ داخل ہے اس لئے گڑ ضمن ہو گا اور اس کا طرف آخر بیع ہو گا۔ اور یہ بیع حالی شمار ہوگی بیع سلم نہ ہوگی جس میں بیع ادھار ہوتی ہے اور مشتری اگر گڑ پر قبضہ کرنے سے پہلے جو کے ایک گڑ کے بدلے گہیوں کا تبادلہ کرے تو یہ تبادلہ درست ہو گا کیوں کہ مذکورہ مثال میں ایک گڑ گہیوں ضمن ہے اور ضمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبدیل کرنا درست ہے ورنہ اگر یہ گڑ گندم کا بیع ہوتا تو قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا اس وجہ سے کہ بیع پر قبضہ سے پہلے تبادلہ درست نہیں ہے اس کے برخلاف اگر خریدنے والے یہ کہتا اشتریتُ مناک لئذا من حظۃ بهذا العبد (میں نے تجھ سے ایک گڑ گہیوں اس غلام کے عوض خریدا تو یہ عقد سلم ہو گا۔ اور کسی مؤجل کو مجھ کے بدلے فروخت کرنے کا نام بیع سلم ہے۔ مگر اس میں کچھ شرطیں بھی ہیں۔ عقد سلم میں بیع کا نام مسلم فیہ ہے اور ضمن

کا نام رأس المال ہے، اور مسلم کا معاملہ کر نیوالا (فروخت کنندہ) مسلم الیہ کہلاتا ہے۔ اور خریدار کو رب السلم کہتے ہیں۔
لہذا مذکورہ بالا مثال میں عقد مسلم کے لحاظ سے غلام تو رأس المال ہو گا۔ اور ایک ترکہ گیموں مسلم فیہ ہے۔
اور غلام جو کہ اس مثال میں رأس المال ہے وہ سامنے موجود ہی ہے جس کا مجلس عقد میں سپرد کرنا ضروری ہے۔
اس لئے خریدار یعنی مشتری اور رب السلم اس غلام کو مسلم الیہ یعنی بالغ کے سپرد کر دے اور چونکہ
ترکہ متعین نہیں ہے لہذا یہ بیع اور مسلم فیہ ہے جو کہ غیر متعین ہے اور غیر متعین ہونے کی بنا پر مسلم الیہ
کے ذمہ قرض ہوگی۔ لہذا جب اس معاملہ عقد میں رأس المال اور مسلم فیہ دونوں کے دونوں موجود ہیں تو
یہ عقد بیع مسلم کہلائے گی اور گیموں کا ایک ترکہ مسلم فیہ ہے اور قبضہ سے پہلے مسلم فیہ کا تبدیل کرنا ناجائز
ہے اس گندم کا تبدیل کرنا درست نہ ہو گا۔

فَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بَعْدُ وَمِثْلَانِ فَعَبْدِي حُرٌّ يَفْعَلُ عَلَى الْحَقِّ أَيْ عَلَى الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِي
نَفْسِ الْأَمْرِ ذَلِكَ لِأَنَّ الْبَاءَ لَمَّا كَانَتْ لِلْإِصْحَاقِ كَانَتْ الْمَعْنَى إِنْ أَخْبَرْتَنِي خَبَرًا
مُلَصِّصًا بَعْدُ وَمِثْلَانِ وَلَا يَكُونُ مُلَصِّصًا بِالْقَدَمِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ قَدَمٌ فَلَانِ فَإِنْ أَخْبَرْتُ
بِالْقَدَمِ خَبَرًا صَادِقًا يَحْتَسِبُ الْمُتَكَلِّمُ وَلَا بِالْخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فَلَانًا
قَدِمَ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا لِأَنَّ مَقْصِدَ الْخَبَرِ هُوَ الْإِطْلَاقُ وَلَا مَقْصِدَ الْقَدَمِ
عَنْهُ وَلَا يَقَعُ إِنْ تَعَدَّ بَيِّنَةُ الْأَخْبَارِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْبَاءِ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ إِنْ أَخْبَرْتَنِي
بِأَنَّ فَلَانًا قَدِمَ فَكَانَ كَمَا لَا دُولَ لَا تَقُولُ تَقْدِيرُ الْبَاءِ لَا يَكْفِي إِلَّا لِسَلَاكَةِ الْمَعْنَى
دُونَ تَأْثِيرَاتِهَا الْآخِرِ۔

ترجمہ

لہذا اگر کوئی شخص کہے "ان خبرتني بقدم فلان فعبدی حرّ" (اگر تو مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر
دے تو میرا غلام آزاد ہے) تو قدم حق پر واقع ہو گا یعنی ایسی خبر پر جو نفس الامر میں واقع
ہو کیوں کہ حرفت بارجب الصاق کے لئے ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ "ان خبرتني خبر المصص بالقدم فلان"
(اگر تو مجھ کو ایسی خبر دے جو فلاں کے قدم سے ملحق ہو) اور خبر ملحق بالقدم ہو نہیں سکتی جب تک
کہ فلاں کا قدم واقع میں نہ پایا جائے۔ پس اگر اس فلاں کے قدم کی خبر صادق دی تو مشکل حاشیہ ہو گا
ورنہ حاشیہ نہ ہو گا۔ برخلاف اس صورت کے کہ مشکل یہ کہے "ان خبرتني ان فلانا قدّم" (اگر تو مجھ کو
خبر دے کہ فلاں آدمی آگیا) اس مثال میں خبر کا وقوع صدق و کذب دونوں پر ایک ساتھ ہو گا کیونکہ
خبر کا مقصد یہ ہے کہ مطلق ہو، نہ صدق کی قید سے مقید ہو اور یہاں ایسا کوئی مقصد نہیں ہے کہ اس مطلق
سے عدول کر لیا جائے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ خبر کا تعدیہ بغیر بار کے لائے نہیں ہوتا لہذا تقدیر

عبارت یہ ہوگی (۱) خبر تہی باقی فلاناً قدیم (اگر تو نے مجھ کو خبر دی کہ بیشک فلاں آگیا) گویا یہ کلام بھی پہلے کی طرح ہو گیا۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ بار کی تقدیر صرف سلامت معنی کیلئے کافی ہے۔ دوسری تاثرات کے لئے کافی نہیں ہے۔

تشریح

قولہ فلوقال ان خبر تہی باقی بار کے الصاق کیلئے ہونے پر ایک تفریحی مثال ہے کہ اگر کسی نے کہا "ان خبر تہی بقدم فلاں فعبدی حرم" اگر تو نے فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے، یہ مثال ایک قسم ہے جو خبر صادق پر واقع ہوگی۔ کیونکہ وہ بار جو قدم پر داخل ہے برائے الصاق ہے۔ اور الصاق کے لئے ہونے میں مثال کے معنی ہوں گے کہ اسے مخاطب اگر تو نے مجھ کو ایسی خبر دی جو فلاں کی آمد سے ملحق ہو تو میرا غلام آزاد ہے۔ اور یہ خبر قدم فلاں سے ملحق اس وقت میں ہوگی جب کہ قدم فلاں واقع کے مطابق ہو۔ اس لئے اگر مخاطب نے فلاں کے قدم کی خبر سچی دی ہے تو قسم کھانیوالا معنی متکلم اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر مخاطب نے قدم فلاں کی خبر واقع کے مطابق یعنی صحیح خبر نہیں دی ہے تو کہا جائے گا کہ یہ خبر قدم فلاں سے ملحق نہیں ہے لہذا حانت کی شرط نہیں پائی گئی اسلئے متکلم حانت نہ ہو گا اور غلام بھی آزاد نہ ہو گا۔

البتہ اگر متکلم نے یہ کہا تھا کہ "ان خبر تہی ان فلاں قدیم فعبدی حرم" اگر تو نے مجھ کو خبر دی کہ بیشک فلاں شخص آگیا تو بس میرا غلام آزاد ہے، تو یہ خبر صادق و کاذب دونوں پر محمول ہوگی۔ لہذا اگر مخاطب نے قدم فلاں کی سچی خبر دی تو بھی متکلم حانت ہو جائے گا، اور جھوٹی خبر دی ہے تب بھی وہ حانت ہو جائے گا۔ اور غلام آزاد ہو جائے گا اس وجہ سے کہ اس مثال میں حرف بار جو الصاق پر دل تھا مذکور نہیں ہے، اس کی خبر مطلق ہے جو کہ صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

شارح نے کہا "ھو یقال (۱) تعدی وھو خبر لھو کیونکہ وھو بالیا۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار میں تعدیہ بار کے بغیر نہیں ہوا کرتا۔ یعنی اخبار اگر لازم کا صیغہ ہو تو وہ کسی مفعول کا متقاضی نہیں ہوتا۔ اور اگر باب افعال سے ہو تو مفعول اول ہی کی جانب متعدی ہوگا۔ ہاں اگر دوسرے مفعول کی جانب متعدی ہوگا تو وہ بار کیوجہ سے ہی متعدی ہوگا۔ اس جگہ اتفاق سے یہی بات پائی جا رہی ہے کہ لفظ اخیر دوسرے مفعول یعنی ان فلاں قدم کی جانب متعدی ہے اس لئے یہ بار ہی کیوجہ سے متعدی ہوا ہے اور اصل عبارت یہ مانی جائے گی کہ ان خبر تہی بان فلاں قدیم"۔ لہذا قدم فلاں پر بار داخل ہے۔ اسلئے یہ مثال اور اول مثال دونوں برابر ہو گئیں۔ لہذا اول مثال کی طرح یہ مثال بھی صحیح خبر پر قسم واقع مانی جائے گی اور صرف سچی خبر دینے پر متکلم حانت اور غلام آزاد ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اعتراض نہ کیا جائے۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ اخبار

دوسرے مفعول کی جانب صرف حرفِ بار کے ذریعہ ہی متعدی ہو کر تا ہے بلکہ بلا واسطہ بار کے بھی متعدی ہوتا ہے لہذا ممکن ہے کہ مثال انْ اَخْرَجْتَنِي اَنْ فَلَانًا قَدْرَمَ میں اخیر دوسرے مفعول کی جانب بلا واسطہ بار کے متعدی ہو لہذا بار کو لیکر جوازِ اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہو گا۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اخیر دوسرے مفعول کی جانب بواسطہ بار متعدی ہو رہا ہے تو دوسرا جواب یہ دیا جائیگا کہ بار کی تقدیر معنی کو سلیس بنانیکے لئے ہوتی ہے نہ کہ مطلق خبر کو مقید بنانیکے لئے۔ اس خبر کو صرف سچی خبر کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے۔ لہذا خبر خواہ صادق ہو یا کاذب خبر دینے سے متکلم حائث اور غلام اس کا آزاد ہو جائے گا۔

وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاَذْنِي يَشْتَرِطُ تَكَرُّرُ الْاَذْنِ لِكُلِّ خُرُوجٍ لَانْ مَعْنَاهُ اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ قَانَتْ طَائِفٌ الْاُخْرَى مَلْصَقًا بِاَذْنِي وَهُوَ تَكَرُّرُ مَوْصُوفَةٍ فِي الْاَثْبَاتِ فَتَعْنِي بِمَعْنَاهُ الصَّفَةِ فِي حَرَمٍ مَّا سِوَاكَ فَحَيْثُمَا تَخْرُجُ بِلا اَذْنِهِ تَكُونُ طَائِفًا وَلَعَلَّهُ فِيمَا لَمْ تَوْحِدْ قَرِيبَةً بَيْنِ الْفَوْرِ اَوْ تَكُونُ رِعَايَةً الْبَاءِ غَالِبَةً عَلَيْهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ اِلَّا اَنْ اَذْنُ لَكَ اَنْ يَقُولَ اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ اَذْنُ لَكَ قَانَتْ طَائِفٌ فَاتَّكَ لَا يَشْتَرِطُ تَكَرُّرُ الْاَذْنِ فِيهِ لِكُلِّ خُرُوجٍ بَلْ اِذَا وُجِدَ الْاَذْنُ مَرَّةً يَكْفِي لِعَدَمِ الْحَدِثِ لَانْ الْبَاءَ لَيْسَتْ بِمَوْجُودَةٍ فِيهِ وَالِاسْتِثْنَاءُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ لَانْ الْاَذْنُ لَا يُجَانِبُ الْخُرُوجَ فَيَكُونُ مَعْنَى الْغَايَةِ وَالْغَايَةُ يَكْفِي وَجُودَهَا مَرَّةً فَتَرْفَعُ حُرْمَةُ الْخُرُوجِ بِوُجُودِ الْاَذْنِ مَرَّةً وَيُجْتَرَضُّ عَلَيْهِ بَانَ تَقْدِيرُ الْغَايَةِ تَكْلُفٌ وَالْاَوَّلَى تَقْدِيرُ الْبَاءِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى الْاُخْرَى جَا بِاَنْ اَذْنُ لَكَ فَيَكُونُ مَالَهُ وَمَالٌ قَوْلُهُ اِلَّا بِاَذْنِي وَاحِدًا اِنْ يَشْتَرِطُ تَكَرُّرُ الْاَذْنِ لِكُلِّ خُرُوجٍ اَوْ يَتَّكَ الْمَضَارِعُ مَعَ اَنْ يَتَّوَلَّى الْمَضْمَدُ وَالْمَضْمَدُ مَرَّةً قَدْ يَقَعُ حَيْثُمَا يَتَّكَ اَنْ يَتَّكَ خُفُوقِ الْعَجْمِ اَنْ وَقَدْ خُفُوقُهَا فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَا تَخْرُجُ وَقَدْ اَلَا وَقَدْ اَلَا اَذْنُ فَيَجِبُ لِكُلِّ خُرُوجٍ اَلَا اَذْنُ وَاجِبٌ عَنِ الْاَوَّلِ بَانَ تَقْدِيرُ قَوْلِهِ اِلَّا بِاَذْنِي جَا بِاَنْ اَذْنُ لَكَ كَلَامٌ مُخْتَلَفٌ لَا يَعْرِفُ لَهُ وَجْهٌ صَحِيحٌ وَعَنِ الثَّانِي بِاَنْ يَخْتَلُفُ اَنْ اَذْنُ خَرَجْتَ مَرَّةً بِلا اَذْنٍ وَعَلَى التَّقْدِيرِ الْاَوَّلِ لَا يَخْتَلُفُ بِالْاَشَقِّ اَمَّا وَجِبِ الْاَذْنِ لِكُلِّ دُخُولٍ فِي قَوْلِهِ نَعَمْ لَا تَدَّ خُلُوقُ اَبْيُوتِ النَّبِيِّ اَلَا اَنْ يُوْذَنَ لَكُمْ فَمُسْتَفَادٌ مِنَ الْقَرِيبَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَاللُّغْظِيَّةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى اِنْ ذَا لَكُمْ مَعَانِ يُوْذِي النَّبِيَّ الْاَوَّلِيَّةُ -

ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کہا "اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاَذْنِي" (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر میری اجازت سے) تو اجازت کا ہونا ہر خروج کیلئے شرط ہو گا۔ کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ فَاَنْتَ طَائِفٌ الْاُخْرَى مَلْصَقًا بِاَذْنِي (اگر تو گھر سے نکلے گی تو تجھے طلاق ہے مگر یہ نکلنا ایسا ہو جو میری اجازت سے)

سے ملا ہوا ہو) اور چونکہ یہ خسروج نکرہ موصوفہ کلام موجب میں واقع ہے لہذا صفت کے عموم کے ساتھ عالم ہو جائے گا اسلئے اس کا خسروج غیر حرام ہوگا۔ لہذا جب بھی اس کی اجازت کے بغیر نکلے گی تو طلاق والی ہو جائے گی۔ ممکن ہے یہ چیز خسروج کے عموم نکرہ اذن کی شرہ اس صورت میں ہو جب کہ عین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا پھر حرف باء کا الحاق اس قرینہ پر غالب ہو۔ بخلاف اس کے قول "الان اذن لك" کے۔ یعنی شوہر یہ کہے کہ ان خروجت من الدار الان اذن لك فانك طالق (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دے دوں تو تجھ پر طلاق ہو) دیکھتے ہو متکلم اس جگہ خسروج پر اجازت کو شرط قرار نہیں دے رہا ہے بلکہ اجازت جب ایک مرتبہ پائی جائے گی تو حائث نہ ہونے کیلئے کافی ہوگی کیونکہ حرف باء اس کلام میں موجود نہیں ہے اور استثناء یہاں پر درست نہیں ہے کیونکہ اذن خسروج کے ہم جنس نہیں ہے لہذا غایت کے معنی میں ہوگا اور غایت کا وجوب ایک مرتبہ کافی ہے لہذا خسروج کی حرمت ایک مرتبہ اجازت پائے جانے سے رفع ہو جائے گی۔ اور یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ غایت کو مقدر ماننا بھی محض تکلف ہے۔ اولیٰ یہ ہے کہ باء کو مقدر مان لیا جائے تو معنی یہ ہو جائے گا کہ الا خسرجا بان اذن لك (لیکن وہ خسروج جس میں میں تجھ کو اجازت دیدوں) تو اس کلام اور الا باذن دونوں کلاموں کا انجام ایک ہو جائے گا لہذا اذن کا تکرار ہر خسروج کے ساتھ شرط ہو جائیگا۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ فعل مضارع اذن مصدر کی تاویل میں ہے۔ اور مصدر کبھی وقت ہوتا ہے جیسے بولا جاتا ہے "انت لك خضوق النجم" میں تیرے پاس ستاروں کے غروب کے وقت آؤں گا) تو اس صورت میں کلام کے معنی یہ ہوں گے (تو خرگوش وقتاً (لوقوت) (لوقوت) تو گئی وقت مت نکل مگر اجازت لینے کے وقت) تو ہر خسروج کے لئے اجازت واجب ہوگی۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کے قول کی تقدیر الا خسرجا بان اذن لك ایک بگڑا ہوا جملہ ہے جس کے صحیح ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ متکلم اس وقت حائث ہو جائے گا اگر عورت بلا اجازت ایک مرتبہ نکل جائے گی۔ اور پہلی تقدیر پر حائث نہ ہوگی۔ لہذا شک واقع ہو جائیگی وجہ سے حائث نہ ہوگا۔ اور بہر حال اجازت کا ہر دخول کے وقت واجب ہونا اللہ تعالیٰ کے قول "لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم" دینی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں داخل مت ہو لیکن جب تم کو اجازت دیدی جائے) میں ہر دخول کے لئے اجازت کا واجب ہونا قرینہ عقلیہ و لفظیہ دونوں سے مستفاد ہے اور قرینہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ان ذلکم کے ان یؤذی النبی (بلا شبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ تکلیف دیتا ہے۔

بار کے الصاق کیلئے ہونے پر دوسری تفریع پڑاؤں نے کہا: ان خروجت من الدار الا باذن فانك طالق (اگر تو گھر سے بغیر میری اجازت کے باہر نکلے تو پس تو طلاق والی ہے) یہ کہنے کی وجہ سے عورت کو اپنے باہر جانے کے لئے ہر بار

تشریح

اجازت لینا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا قول یا ذنی میں بار داخل ہے جو کہ الصاق کیلئے ہے اور معنی اس عبارت کے یہ ہوں گے کہ (نکاح خرجت من) (در زفانت طالق) (خروجاً مطلقاً باذنی) (اگر تو گھر سے نکلی تو تو طلاق والی ہے مگر وہ خروج جو میری اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اس میں خروج جاسم نکروہ ہے اور مطلقاً باذنی کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اور جب یہ صفت عام ہے تو نکروہ بھی عام ہی رہے گا۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہو گا وہاں وہ نکروہ موصوفہ بھی پایا جائے گا۔ اس لئے اس مثال میں ہر وہ خروج جو شوہر کی اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو گا وہ طلاق سے مستثنیٰ ہوگا۔ اس کے علاوہ خروج ج بھی عورت کی جانب سے ہو گا وہ باعث طلاق ہوگا۔ اور عورت جب کبھی بھی شوہر کی اجازت کے بغیر باہر چلے گی اس پر طلاق ہو جائیگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ خروج کیلئے اجازت کا مکرر ہونا اس وقت مشروط ہے جب میں فوراً کوئی قریبہ وہاں نہ پایا جائے، یا قریبہ میں فوراً موجود نہ ہو مگر باوکی رعایت اس پر غالب ہو لہذا اگر میں فوراً قریبہ پایا جاتا ہوں اور باوکی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کے لئے اجازت کا لینا ضروری نہ ہوگا اور اس کی قسم صرف متعین خروج پر محمول ہوگی۔

اور اگر شوہر نے کہا ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانك طالق یعنی اگر تو گھر سے باہر نکلی بجز اس کے کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو پس تو طلاق والی ہے۔ اس صورت میں ہر خروج پر عورت کے لئے بار بار اجازت لینا ضروری نہ ہوگا بلکہ طلاق کے وقوع سے بچنے کیلئے صرف ایک بار اجازت لینا کافی ہوگا۔ کیونکہ اس مثال میں بار جو الصاق کے لئے آتا ہے مذکور نہیں ہے۔ اور اللہ کے ذریعہ استثناء کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں اذن مستثنیٰ ہے اور خروج مستثنیٰ منہ ہے دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں اس لئے اس جگہ الا کا برائے استثناء ہونا بھی درست نہیں لہذا یہاں الا مجازاً الی کے معنی میں ہو گا اور غایت کے معنی ویگا اور قسم پورا ہونے کے لئے غایت کا صرف ایک مرتبہ تحقق کافی ہے اس لئے یہاں پر خروج کے لئے ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہوگا اس کے بعد خروج کا وہ حکم یعنی بغیر اجازت باہر جانے پر وقوع طلاق کا حکم واقع نہ ہوگا۔

استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت : ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا بعد اقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل دونوں کے بعد سے منتہی ہو جاتا ہے۔ یہی ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے۔ اسی مناسبت کی بناء پر الا کو مجازاً الی غایت کے معنی میں لیا گیا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ الا خروجاً بان اذن لك اس کی تقدیر نکالنا یعنی بار کو اس مثال میں مقدار ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حرف بار ان پر داخل ہوگا جب کہ حرف جر ہمیشہ اسم پر داخل ہوتا ہے فعل و حرف یر داخل نہیں ہوتا۔ اسی خرابی کی بناء پر یہاں بار کا مقدار ماننا جائز نہیں ہے۔

جواب ثانی۔ اس جگہ بار کو مقدار ماننا اصل قاعدہ کے بھی خلاف ہے، اسی طرح لفظ الا جو کہ حرف استثناء

ہے اس کو الی حرف جائے کے معنی میں لیکر غایت کے معنی میں مجازاً لینا یہ بھی خلاف اصل ہے البتہ مجازہ نسبت حذف کر نیچے کمتر درجہ کی خسرانی ہے بالخصوص جہاں حذف زیادہ ہو جس طرح اس مثال میں ایسا ہی ہے کہ اگر بار مجزوف مانا جاتا ہے تو لفظ خسرو ج بھی مجزوف ماننا پڑیگا لہذا حذف کے مقابلے میں مجاز اہوں ہے اس لئے بہتر ہے کہ الا کو الی کے معنی میں لے لیا جائے اور بار کو مجزوف نہ مانا جائے۔

دوسرے قول کا جواب : آذن فعل مضارع کو ان کے ساتھ مصدر کی تاویں میں کیا جائے تو وقت کے معنی دے گا اس لئے عورت ایک مرتبہ اجازت لیکر اگر دوبارہ باہر نکلی تو منکلم حانث اور عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے اس تقدیر عبارت کے نتیجہ میں عورت کو ہر بار خروج پر اجازت لینا طلاق سے بچنے کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر الا کو مجھے الی لے لیا جائے تو ایک بار اجازت لیکر نکلنے کے بعد جب دوسری یا تیسری بار عورت گھر سے باہر نکلے گی تو وہ مطلقہ نہ ہوگی اور منکلم اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں عورت پر صرف ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہے۔

اس لئے لا اَنْ آذَنْ لَكَ سے کلام کرنے کی صورت میں منکلم ایک صورت میں حانث اور دوسری صورت میں حانث نہیں ہوتا لہذا اس کے حانث ہونے میں شک ہو گیا۔ اور قاعدہ ہے کہ بصورت شک حنث واقع نہیں ہوتا لہذا منکلم اس صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اس جگہ آذن لك میں ان پوشیدہ نہیں ہے تاکہ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی دیکھا بلکہ حرف لا حرف الی کے معنی میں ہے جو غایت کا معنی دے رہا ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعْرِيفُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ تَعْدِيدُهُ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعْرِيفُ فَلَا يَتَعَرَّفُ وَلَا يُرِيدُ بِهَذَا أَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِأَنَّ لَمْ يَرِدْ فِيهِ مُسْتَعْمَالُ بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ الْبَاءَ لِلْإِصْطِقِ عَلَى أَصْلِهَا فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتَ طَالِقٌ طَلَاً مَلِكُهَا بِمَشِيئَةِ اللَّهِ وَلَا يَكُونُ مُلْكُهَا بِهَذَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَعْرِيفُ لَا تَعْلَمُ كَقَوْلِهِ فَلَا يَتَعَرَّفُ الطَّلَاقُ بِهِ وَاللَّسْتُ أَتُعَارِضُ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَيْسَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْبَاءُ لِلْسَّبَبِيَّةِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتَ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا فِي قَوْلِهِ يَعْلَمُ اللَّهُ وَقَدْ رَتَبَهُ وَأَمَرَ بِهِ وَحَكَمَهُ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الطَّلَاقِ الْحُظْمُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَقَعُ أَمَّا وَقَوْلُهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعْرِيفُ وَخَوْفُ فَلَا تَعْلَمُ كَمَا يَجُوزُ بِمَعْنَى إِنْ عِلِمَ اللَّهُ فَلَا مَسَاسَ فِيهِ إِلَّا بِجَعْلِهِ بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَدَوْرُ الطَّلَاقِ بِهِ فَنَأْتِي مَنْ.

ترجمہ

اور اس شخص کے قول انت طالق بمشيئة الله تعالیٰ میں بار شرط کے معنی میں ہے۔ پس تقدیر عبارت یہ ہوگی انت طالق ان سفار الله پس طلاق واقع نہ ہوگی۔ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ بار شرط کے معنی میں ہے کیونکہ اس کے بارے میں استعمال ثابت نہیں ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ بار الصاق

کے لئے اپنی اصل پر ہے۔ لہذا معنی یہ ہوں گے "انت طالق" طلاقاً ملصقاً بمشیئة اللہ تعالیٰ (تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ملحق ہو) اس کی مشیت کے ساتھ ملحق نہیں ہوگی لیکن اللہ تعالیٰ چاہے اور مشیت کبھی معلوم نہ ہو سکے گی لہذا اس کے کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ بارہا اس پر سببیت کے لئے ہو۔ اور کلام کے معنی یہ ہوں گے "انت طالق بسبب مشیئة اللہ تعالیٰ تو طلاق واقع ہو جائے گی جیسے اس کے قول بعلم اللہ و قدرہ و امرہ و حکم میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل طلاق ممانعت ہے پس مناسب یہ ہے کہ واقع نہ ہو اور بہر حال فی علم اللہ تعالیٰ و امرہ وغیرہ میں طلاق کا واقع ہو جانا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف باء ان تمام صورتوں میں ان علم اللہ کے معنی میں نہیں آیا ہے۔ پس اس کے سوا کوئی گنجائش نہیں کہ بارہا کو سببیت کے معنی میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے پس خود کر کے

تشریح

جاء برائے الصاق آتا ہے اس کی تفریع ایک فقہی مسئلہ سے : "انت طالق بمشیئة اللہ تعالیٰ" اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا تو طلاق والی ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت سے۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو تو طلاق والی ہے۔ اس مثال میں باء برائے شرط ہے اور مقولہ کی اصل یہ ہوگی "انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ" یہ کہنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی، پس بمشیئة اللہ کہنے سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اتن کا مقصد اس عبارت سے یہ نہیں ہے کہ اس مثال میں باء ان کے معنی میں ہے اس لئے کہ اس طرح کا استعمال کلام عرب سے منقول نہیں ہے۔ مانتن کی مراد دراصل یہ ہے کہ باء تو اپنی اصل کے لحاظ سے بمعنی الصاق ہے۔ اور اس جملے کے معنی ہیں "انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئة اللہ تعالیٰ (تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ملحق ہو)۔ طلاق کا یہ الصاق اس وقت ممکن ہے جب اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کبھی بھی معلوم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے اس جملے عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

اعتراض :- اللہ تعالیٰ کی مشیت قدیم سے موجود ہے لہذا طلاق واقع ہو جانا چاہیے؟
جواب :- اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ نفس مشیت یعنی ارادہ باری تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ ہماری ذکر کردہ تادیل پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس جگہ باء کو الصاق کے بجائے اگر سبب کا مان لیا جائے تو کیا حرج ہے۔ اگر بارہا اس مثال میں سبب کیلئے ہوتی تو عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جس طرح انت طالق بعلم اللہ اور انت طالق بقدرۃ اللہ و بامر اللہ اور حکم اللہ کہنے پر طلاق واقع ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق بغض المباحات ہے اور جو چیز بغض المباحات ہوگی وہ ممنوع بھی ہوگی اور خداوند تعالیٰ کو ناپسند بھی ہوگی۔ معلوم ہوا طلاق میں اصل ممانعت اور ناپسندیدہ ہے۔ تو اس کے مناسب یہ بات ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور کوشش بھی اسی کی کرنا چاہیے کہ طلاق واقع نہ ہو۔ اور اس پر

عمل جب ہی ممکن ہے کہ اس جگہ بار کو الصاق کے لئے مان لیا جائے، سبب کے لئے نہ مانا جائے۔ اور جہاں تک
 بعلم الشر اور بقدرۃ الشر میں طلاق کے واقع ہونیکا تعلق ہے تو ان میں طلاق ہو جاتی ہے۔ اگر بار کو الصاق کے
 لئے مان لیا جاتا تو ان صورتوں میں بھی طلاق نہ واقع ہوتی؟
 تو کہا جائیگا کہ بار کو الصاق کیلئے ماننے میں معنی غلط ہو جاتے ہیں کیونکہ بار کو ان جگہوں میں الصاق کے
 لئے ماننے میں معنی ہوں گے، (وہ علم و نظر حالانکہ بعلم الشر کا بار ان علم الشر کے معنی میں نہیں آیا اسلئے مجبوراً
 بار کو برائے سبب مانا گیا ہے جس سے طلاق واقع ہو گئی۔

وقال الشافعي في الباء في قوله تغاراً ومسحوا برؤسكم للتبعض فيكون المعنى والمسحوا بعض رؤسكم
 والبعض مطلق بين أن يكون شعراً أو مأفوقاً حتى قريب الكل فعلى أي بعض يمسح يكون
 آتياً بالماوربہ وقال مالك إنها صلتاً أي زائلاً فكان المعنى ومسحوا رؤسكم
 والظاهر منه الكل فيكون مسح الرأس فرضاً وليس كذلك أي ليس للتبعض ولا
 للزيادة لأن التبعض محاسراً فلا يصح الرأس ولو كان التبعض حقيقة وهو موجب من
 لزوم الاشتراك والتراخي وكلاهما خلاف الأصل وكذا في الزيادة أيضاً خلاف
 الأصل بل هي لا لصاق حقيقة على أصل وضعها وإنما جاء التبعض في مسح الرأس بطريق
 آخر كما قال لكها إذا دخلت في آية المسح كان الفعل متعدياً إلى محلها فيتناول كلمة
 كما إذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد
 الآلة دخل عليها الباء يراد بها البعض إذ المعتبر في الآلة قد يراد ما يحصل به المقصود
 وإذا دخلت في محل المسح بقى الفعل متعدياً إلى الآلة كما إذا قيل مسحت الحائط
 أو قيل ومسحوا برؤسكم فيكون المسح متعدياً إلى الآلة فكان قيل مسحت اليد
 بالحائط فيشبه المحل بالسائل في أخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس وإنما يقتضي
 الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستلزم الكل عادة فصاهر المراد به أكثر السيد
 وذلك مقداره ثلث أصابع لأن الأصل يمسح في اليد والكف تابع والثالث أكثرها
 فأقيم مقام الكل فصاهر التبعض مراداً بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من أن
 الباء للتبعض هذا أحد ما روينا في حنفية ولم يتعد عن الرواية الأخرى وهي أنها
 مجمل في حق المقدار لأنه لم يعلم أن المراد مسح الرأس أو بعضه فيكون فعل النبي
 هو أنه مسح على ناصيته بيده، والناصية هي مقدار أربع أصابع فيكون مسح أربع
 الأصابع فرضاً سواء كان بثلث أصابع أو كلها لأن الكلام فيها طويل وإنما ثبت

اِسْتِيعَابُ مَسْحِ الْوُجُوهِ وَالْيَدَيْنِ فِي التَّيْمِيمِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى مَسَحُوا بِوُجُوهِِكُمْ وَاَيْدِيِكُمْ لَافْتًا خَلْتُمْ
عَنِ الْوَضْوِءِ فَيَحْمَلُ مَعًا مَلْتَهُ فِي الْوُجُوهِ وَالْيَدَيْنِ وَلَا تَكُنْ مَثَبَ اِسْتِيعَابٍ فِيهِ بِالسَّنَةِ
الْمَشْهُورَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَمْرَاؤُكَ يَكْفِيكَ خَرَّتَانِ ضَرْبَتَا الْوُجُوهِ وَضَرْبَتَا الْاِزْوَاجِ
وَالْزِيَادَةُ بِمِثْلِهِ جَائِزٌ

ترجمہ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ بار اللہ تعالیٰ کے قول و اسحوا برؤسکم میں تبیض کیلئے ہے لہذا آیت
کے معنی یہ ہوں گے کہ واسحوا البعض برؤسکم۔ اپنے بعض سروں کا مسح کرو۔ اور تبیض اس کے
درمیان مطلق ہے کہ ایک بال ہو یا اس سے زائد ہوں حتیٰ کہ کل بالوں کے قریب ہوں لہذا جس بعض پر عمل کیا
جائے گا ماسورہ کو بجالانے والا شمار ہوگا۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا باوہاں پر صلہ کی ہے یعنی زائدہ ہے پس گویا کہ
مطلب یہ ہے واسحوا برؤسکم (تم اپنے سروں کا مسح کرو) اس سے ظاہر ہے کہ کل مراد ہے لہذا پورے سر کا مسح
کرنا فرض ہوگا۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حرف باوہ تبیض کیلئے نہیں ہے اور نہ زیادت کے
لئے ہے اس لئے کہ تبیض معنی مجازی ہیں۔ لہذا اس کی طرف رجوع نہ کیا جائے گا۔ اور اگر تبیض کے معنی حقیقی ہوتے
درائیکہ تبیض من کا مقتضی ہے تو اشترک اور ترادف لازم آجاتا اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، ایسے
ہی زیادت کے معنی بھی خلاف اصل ہیں۔ بلکہ حرف بار الصاق کے لئے ہے یعنی حرف باوہ اپنی اصل وضع
کے لحاظ سے حقیقی معنی (الصاق) کے لئے ہے اور مسح راس میں تبیض کے لئے آنا دوسری وجہ سے ہے۔ لیکن
جب وہ (باوہ) آلہ مسح میں داخل ہوتا ہے تو فعل (مسح) اپنے محل کی طرف متعدی ہو جاتا ہے اور محل محل کو
شامل ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے مسح بالحاءط (میں نے دیوار کو چھوا) یا واسحوا برؤسکم (اپنے سروں کا
مسح کرو) کہا جائے تو اس صورت میں مسح اپنے آلہ کی طرف متعدی ہو جاتا ہے تو گویا مسح الید بالحاءط
کہا جاتا ہے (یعنی میں نے ہاتھ کو دیوار سے چھوا) پس محل اپنے وسیلوں کے مشابہ ہو گیا بعض کے اخذ
کے سلسلے میں۔ لہذا آیت میں فعل (مسح) پورے سر کے مسح کرنا مقتضی نہیں ہے، البتہ اس امر کا مقتضی ہے
کہ آلہ محل سے ملحق ہو اور یہ عادتہ کل کا تقاضا نہیں کرتا لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ اس سے یہاں اکثر حصہ مراد ہے۔
اور اکثر بدین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ یکہ میں اصابع ہی اصل ہیں اور کف (تھیلی) تابع ہے۔
اور تین ان میں اکثر ہیں پس تین انگلیوں کو کل کے قائم مقام دیدیا گیا ہے۔ لہذا تبیض اس طریق پر
مراد ہو گئی۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حرف باوہ تبیض کے لئے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ
کی دو روایتوں میں سے یہ ایک روایت ہے اور مصنف نے دوسری روایت سے تعرض نہیں فرمایا۔ وہ
یہ ہے کہ آیت مقدار کے حق میں مجمل ہے کیونکہ آیت سے معلوم نہیں ہوتا کہ کل راس مراد ہے یا بعض
راس مراد ہے۔ لہذا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل اور وہ یہ ہے کہ مسح علی ناصیتہ (آپ نے

اپنی پیشانی کے برابر سر کا مسح کیا، اس کے لئے یہ بیان واقع ہو گیا اور ناصیہ ہی چوتھائی سر کی مقدار ہے پس ربع سر کا مسح فرض ہو گیا۔ برابر ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں سے مسح کرے یا پوری پوری انگلیوں سے کیونکہ اس مقام پر کلام طویل ہے۔ اور تیمم میں وجہ اور ید کے مسح کا استیعاب اللہ تعالیٰ کے قول "فاسحوا بوجہکم وایدیکم" (پس مسح کرو اپنے چہروں کا اور ہاتھوں کا) سے ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ تیمم وضو کا خیفہ ہے لہذا وجہ اور ید میں معاملہ وضو ہی جیسا کرے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تیمم میں استیعاب سنت مشہورہ سے ثابت ہے اور وہ حضرت عمارؓ سے آنحضورؐ کا فرمان ہے "یکفیک ضربتان ضربۃ للوجہ و ضربۃ للذراعین" تیمم میں تم کو صرف دو ضرب کافی ہیں، ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے اور اس جیسی مشہور حدیث سے زیادتی علی الکتاب جائز ہے۔

تشریح

سر کے مسح کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابو حنیفہؒ نے فرمایا چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح (استیعاب) فرض ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق سر کا مسح فرض ہے۔ ان کے نزدیک سر کی کوئی مقدار مسح کے لئے متعین نہیں ہے۔ اتفاق سے ان تینوں ائمہ کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "واسحوا برؤسکم" ہے۔ اس آیت میں بار امام شافعیؒ کے نزدیک تبعض کے لئے ہے اور آیت کے معنی یہ لیتے ہیں کہ تم اپنے بعض سروں کا مسح کرو۔ اور لفظ بعض مطلق ہے۔ ایک بال بھی اس کا فرد ہے اور چند بال بھی اور چند بال بھی۔ لہذا مسح کر نیوالا جس قدر بالوں کا مسح کر لے گا وہ آیت پر عمل کر نیوالا اور فرض کا پورا کر نیوالا شمار کیا جائے گا۔

اور امام مالکؒ نے فرمایا بار وصلہ کی ہے اور زائدہ ہے کیونکہ مسح ایسا فعل ہے جو بنفسہ متعدی ہوتا ہے بار کے توسط کی حاجت نہیں ہے اس لئے بار کو برائے تاکید مانا جائے گا جس طرح "ولا تلقوا بایدیکم الی التہملکۃ" میں بار زائدہ ہے۔ اور جب برؤسکم میں بار زائدہ ہے تو آیت کریمہ کے معنی ہوں گے "واسحوا برؤسکم جس سے بظاہر پورا سر مراد لیا جائیگا کیونکہ راس پورے سر کو کہتے ہیں، بعض سر کو نہیں کہا جاتا۔ لہذا امام مالکؒ کے قول کے مطابق پورے سر کا مسح کرنا فرض ہو گا۔

امام صاحبؒ کی دلیل برؤسکم میں بار نہ زائدہ ہے نہ برائے تبعض ہے۔ کیونکہ یہ بار کے مجازی معنی ہیں۔ اور بلا ضرورت معنی مجازی مراد نہیں لئے جاتے اور برائے تبعض مراد لینے کی حاجت نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ بار کے حقیقی معنی تبعض کے لئے جائیں تو اشتراک اور تراوت لازم آئیگا کیوں کہ حرف من کے معنی بھی تبعض کے ہیں۔ حاصل یہ کہ بار کے حقیقی معنی الصاق کے ہیں اور تبعض کے بھی۔ تو لازم آتا ہے کہ دلالت کر نیوالا ایک، اور جن معنی پر دل ہے وہ متعدد ہیں اسی کا نام اشتراک ہے اور یہ معنی اصل کے خلاف ہیں۔ اس لئے کہا جائیگا کہ بار اپنی اصل یعنی الصاق کے لئے ہے۔

سوال :- اگر بار برائے الصاق حقیقت ہے تو تبعض کے معنی جو کہ اس کے مجازی معنی ہیں کیونکر لئے گئے

اور بعض سر کا مسح جائز کیوں قرار دیا گیا؟

جواب :- مسح رأس میں بعض رأس کا مسح آیت سے منہیں بلکہ حشر با وجب آلہ پردا داخل ہوتی ہے مثلاً یہ پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح اپنے محل یعنی مسح کی جانب متعدي ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے۔ جیسے مسح الحائط بیدی (میں نے دیوار کو اپنے ہاتھ سے مسح کیا) اس مثال میں دیوار فعل مسح کا محل ہے۔ اور اس کا مفعول بھی ہے اور فعل مسح چونکہ پوری دیوار کی جانب منسوب ہے۔ لہذا اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور یہ جس پر بار داخل ہے وہ چونکہ آلہ مسح ہے اس لئے اس کا بعض مراد ہوگا کیونکہ آلہ مقصود بالمسح منہیں مقصود بالمسح تو دیوار ہے۔ اور غیر مقصود چیز سے اسی قدر مراد ہوتی ہے جس سے کہ مقصود حاصل ہو جائے اس لئے اس جگہ آلہ سے کل مراد نہ ہوگا بلکہ اتنا حصہ مراد ہوگا جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور مراد یہ ہوگا کہ میں نے ہاتھ کے بعض حصہ سے دیوار کا مسح کیا۔

اور حشر با وجب محل پردا داخل ہوتا ہے تو فعل مسح آلہ کی جانب متعدي ہوا کرتا ہے اور محل بار کا مجرور ہوگا اور آلہ فعل مسح کا مفعول ہوگا۔ جیسے جب کسی نے کہا مسح الحائط تو اس کی اصل یہ سمجھی جائے گی کہ مسح الید بالحائط، اور آیت کی تقدیر اسی طرح یہ ہوگی کہ واسمحو الاید برؤسکم (تم اپنے ہاتھوں کا مسح کرو اپنے سروں کے ذریعہ سے) اس طرح محل مسح آلہ اور وسیلہ کے مشابہ ہو گیا اور جس طرح حرف با وجب آلہ پردا داخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے، اسی طرح جب بار محل پردا داخل ہوگا تو محل کا بھی بعض ہی مراد ہوگا۔ تو آیت میں مسح کا فعل پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہ کرے گا بلکہ صرف الصاق کا تقاضہ کریگا کہ آلہ محل کے ساتھ ملحق ہو جائے اور عادتاً اس کا تقاضہ منہیں کرتا کہ آلہ کامل مراد ہو۔ لہذا اس کا اکثر مراد ہوگا اور یزید کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے لہذا ان تین انگلیوں کو کل کا قائم مقام قرار دیکر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس آیت واسمحو برؤسکم (تم اپنے سروں کا مسح کرو) میں فعل مسح ید کی جانب متعدي منہیں ہے اس لئے قاعدہ کے مطابق بعض رأس مراد ہوگا۔

شارح علیہ رحمۃ فرمایا کہ بار کو تبعیض کے لئے قرار دینا امام صاحب کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ امام صاحب کی دوسری روایت یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا قول واسمحو برؤسکم میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے۔ مگر مقدار رأس محل ہے اس لئے وہ میسر ہو کہ واسمحو کا مفعول ہے مقدار ماننا اصل کے خلاف ہے۔ اس لئے واسمحو کو لازم کا درجہ دیدیا جائے۔ اور آجہد واسمحو الرأس اس کا ترجمہ کیا جائے یعنی مسح رأس کو موجود کرو۔ اس سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ باری تعالیٰ کی مراد رأس ہے۔ یا بعض رأس مراد ہے۔ اس لئے مقدار کے بارے میں یہ آیت محل ہے جس کی تفسیر حدیث سے کی گئی ہے کہ آپ نے مقدار ناصیہ کا مسح فرمایا اور ناصیہ سر کے جوانب میں سے ایک جانب کا نام ہے اس لئے ناصیہ سے چوتھائی سر مراد لے لیا گیا اس طرح چوتھائی سر کا مسح فرض قرار پایا۔ چاہے تین انگلیوں سے کیا جائے یا تمام انگلیوں سے کیا جائے۔

مگر اس قول پر اعتراضات و جوابات بہت زیادہ ہیں اسلئے ماننے نے اس قول کو بیان نہیں کیا ہے۔
 قول لا انما یثبت استیعاب مسح الوجه الخ چہرہ کے مسح میں استیعاب ثابت ہے۔ یہ عبارت ایک
 محذوف سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تیمم والی آیت میں واسمحو ابو جو حکم و ایدیکم مذکور ہے۔ اس آیت میں
 حرف بار محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے۔ جس کی اصل یہ ہے فاسمحو الایدی ابو جو حکم و
 ایدیکم مذکور ہے۔ اس آیت میں حرف بار محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے جس کی اصل یہ
 ہے فاسمحو الایدی ابو جو حکم و ایدیکم۔ لہذا مذکورہ بیان کردہ قاعدہ کے مطابق تیمم میں چہرہ اور ہاتھ کے مسح کا استیعاب
 نہ ہونا چاہئے جب کہ دونوں میں آپ استیعاب کے قائل ہیں؟

جواب :- چونکہ تیمم وضو کا نائب ہے جیسے حق تعالیٰ نے فرمایا ہے وَ اَنْتَ كُنْتُمْ مَرْضًی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ
 اَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
 بِرُءُوسِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ تیمم وضو کا قائم مقام ہے اور قائم مقام اور نائب کے ساتھ
 وہی سلوک کیا جاتا ہے جو اصل کے ساتھ کیا جاتا ہے لہذا جس طرح وضو کے اندر چہرہ اور ہاتھ دونوں کا استیعاب
 ضروری قرار دیا گیا ہے تیمم میں بھی ضروری ہو گا۔ لہذا کہا جائیگا کہ تیمم کی آیت میں بھی حرف بار زائد ہے۔

اعتراض :- اس جواب پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ موزوں پر مسح دونوں پیروں کے دھونے کے قائم مقام
 ہے جب کہ پیروں کے دھونے میں استیعاب شرط ہے مگر مسح میں استیعاب شرط نہیں ہے۔

جواب :- اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کو غلط فہمی ہوئی خف پر مسح پیروں کے غسل کا قائم مقام
 نہیں بلکہ بدل ہے لہذا بدل کو قائم مقام اور خلیفہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ بدل اور خلیفہ کے مابین
 فرق ہے اسلئے کہ بدل تو بدل منہ کے اسکان کے ساتھ شروع ہے اور خلیفہ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ کیونکہ
 جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت کے بدل منہ معینی پیروں کو دھویا بھی جاسکتا ہے معینی دھونا
 پیروں کا ممکن ہے اور جب تیمم کیا جاتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔

وَعَلَىٰ لِلْأَزَامِ فَقَوْلُهُ لَمْ عَلَى الْعُ دَرَاهِمُ لِيَكُونَ دَيْئًا إِلَّا أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا الْوَدِيعَةُ
 لِأَنَّ حَقِيقَةَ عَلَى فِي اللَّغَةِ الْإِسْتِعْلَاءُ وَالْإِسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُونُ حَقِيقَةً نَحْوُ سَيْدٍ عَلَى السُّطْحِ
 وَقَدْ يَكُونُ حَكْمًا بَأَن يَلْزَمَ عَلَى ذِمَّتِهِ مِثْلُ لَمْ عَلَى الْعُ دَرَاهِمُ فَكَانَتْ تَعْلُوقٌ وَبِرُكْبَةٍ
 فَيَجِبُ عَلَيْهِ فَإِنْ يَتَّصِلُ بِهَا لَفْظُ الْوَدِيعَةِ بَأَن يَقُولَ لَمْ عَلَى الْعُ دَرَاهِمُ وَدِيعَةٌ لَمْ
 تَخْرُجُ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ وَلَكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهُ لَا أَكْذَابًا۔

ترجمہ

اور علی لازم کرنے کیلئے آتا ہے چنانچہ کسی شخص کا لَمْ عَلَى الْعُ دَرَاهِمُ کہنا دین کے طور پر ہو گا مگر یہ

کہ اس کے ساتھ ودیعت کا لفظ متصل ہو کیونکہ حرف علی کی حقیقت لغت میں استعلاء ہے۔ اور استعلاء کی حقیقت ہوتا ہے جیسے زید علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور استعلاء کیلئے حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے ذمہ میں کوئی چیز لازم ہو جیسے لہ علی الف درہم پس گو الف درہم اس سے بلند میں اور اس پر سوار ہیں۔ پس اس پر الف درہم واجب ہوں گے۔ پس اگر اس کے ساتھ لفظ ودیعت کو متصل کر دیا۔ بایں طور کہ وہ یہ کہتا ہے لہ علی الف درہم ودیعت تو الزام کے معنی سے خارج نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

تشریح

کلمہ علی کا بیان۔ مانتا ہے فرمایا کہ حرف علی الزام کیلئے آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمہ علی بلا واسطہ الزام کیلئے آتا ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کلمہ علی حقیقت استعلاء کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ یعنی اپنے آپ کو بلند سمجھنے کیلئے۔ اس کے بعد استعلاء کی دو قسمیں ہیں حقیقت ایک شی کا دوسری شی پر بلند ہونا جیسے زید علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور چھت اس کے نیچے ہے۔ علی بلند ہونا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ذمہ کوئی چیز واجب قرار دے لے۔ جیسے فلان علی الف درہم فلان کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم واجب ہیں۔ اس مثال میں ایک ہزار درہم اقرار کر نیوالے کے ذمہ واجب اور اس پر سوار ہیں۔

شارح نے کہا، اگر اس قول کے ساتھ ودیعت کا لفظ ملا دیا جائے۔ اور اس طرح کہا جائے کہ فلان علی الف درہم ودیعت۔ تو کلمہ علی الزام کے معنی سے جدا نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ درہم کی حفاظت کرنا ضروری ہوگا۔ اور ان کو ادا کرنا بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لفظ ودیعت بیان تغیر ہے۔ کیونکہ لہ علی الف سے اس کے ذمہ قرض کے ایک ہزار واجب ہوئے تھے جن کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب تھا اور ودیعت کے لفظ سے صرف اس کے ذمہ ان درہم کی حفاظت واجب ہوئی ہے لہذا ودیعت کے لفظ سے اول کلام کا حکم تبدیل ہو گیا۔ اس لئے ودیعت کلام اول کیلئے بیان تغیر واقع ہوگا اور ودیعت کی صورت میں حفاظت واجب ہوتی ہے، ادائیگی واجب نہیں ہوتی۔ لہذا ان درہم کی حفاظت تو لازم ہوگی مگر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمَعَاوَضَاتِ الْمُحْضَمَةُ كَمَا نَتَّ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِأَنْ يَقُولَ مَثَلًا يَعْثُ
مَنْ أَوْ أَجَزَتْ هَذَا أَوْ تَلَحُّظًا عَلَى الْفِ دَرَاهِمٍ فَكَانَ بِمَعْنَى الْبَاءِ دَرَاهِمٍ مَجَازًا
لَا أَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ وَ عَلَى لِلْإِزَامِ فَالْإِلْصَاقُ يُنَاسِبُ الزَّوْمَ وَالْمَزَادَ مِنَ الْمَعَاوَضَاتِ
مَا يَكُونُ الْعَوَضَ فِيهِ أَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَاكُ قَطُّ عَنِ الْعَوَضِ فَيُحْتَمَلُ عَلَى أَنَّ الْمَعْنَى عَوَضًا

ترجمہ

پس اگر محض معاوضہ کے موقع پر علی داخل ہو تو اس وقت باء کے معنی میں ہوگا

مثلاً کوئی شخص کہتا ہے۔ بعت لہذا واجرت لہذا او مکتہ علی الف درهم (میں نے اس کو فروخت کیا یا اس کو اجرت پر دیا، یا میں نے اس کا نکاح کر دیا ایک ہزار درهم کے بدلے) تو مجازاً بالف درهم کے معنی میں ہوگا۔ کیونکہ براء الصاق کے لئے آتی ہے اور علی الزام کیلئے آتا ہے لہذا الصاق لزوم کے مناسب ہے اور معاوضہ سے مراد وہ ہیں جن میں عوض اصلی ہوں اور عوض سے بالکل جدا نہ ہو پس محمول کیا جاتا ہے کہ مدخول علی اس کا عوض ہے۔

تشریح

کلمہ علی معاوضات محضہ میں داخل ہونے کی صورت :- اگر کلمہ علی معاوضات محضہ میں داخل ہو تو کلمہ علی براء کے معنی میں ہوتا ہے۔ محضہ کی قید لگا کر ماتن نے طلاق بالمال اور عتاق بالمال کو خارج کیا ہے۔ کیونکہ معاوضات محضہ سے وہ مراد ہیں جو معنی اسقاط سے خالی ہوں۔ اور طلاق و عتاق دونوں میں اسقاط کے معنی پائے جاتے ہیں اسلئے یہ دونوں معاوضات محضہ سے خارج ہوں گے۔

اگر کلمہ علی معاوضہ کے مقام پر استعمال کیا جائے تو وہ براء کے معنی دے گا۔ جب کسی نے کہا بعت هذا العبد علی الف درهم (میں نے اس غلام کو ہزار درهم کے بدلے فروخت کیا) دوسری مثال آجرت لہذا علی الف (میں نے اس کو ایک ہزار کرایہ پر لیا) تیسری مثال انکحت لہذا علی الف (میں نے اس سے ایک ہزار کے بدلے نکاح کیا۔ ان تینوں مذکورہ بالا مثالوں میں علی بمعنی براء ہے اور علی الف کے معنی بالف کے ہوں گے۔ اس لئے کہ حرف براء الصاق آتی ہے اور علی براء الزام آتا ہے اور الصاق الزام کے مناسب ہے۔ کیونکہ جب ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ ملی ہوئی اور ملحق بھی ہوگی لہذا الزام کے ساتھ الصاق بھی پایا گیا اسی مناسبت کی بنا پر علی کو براء کے معنی میں مجازاً لے لیا جاتا ہے۔

قولہ والمراد من المعاوضات الخ یہ عبارت ایک مخذوف سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے معاوضہ محضہ کے مفہوم میں مال داخل ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح کو معاوضہ محضہ میں شمار کرنا کیونکہ درست ہوگا۔ اس لئے کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے جبکہ شارح معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح کا ذکر بھی کیا ہے۔

جواب :- شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ معاوضات سے وہ معاوضہ مراد ہے جس میں عوض اصلی ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ نکاح میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اس لئے نکاح کو ان میں شمار کر لیا گیا ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ علی جب معاوضات میں داخل ہو تو وہ براء کے معنی میں ہوتا ہے۔ اسلئے جس پر علی داخل ہوگا وہ عوض شمار کیا جائے گا۔

وَكَيْدًا إِذَا اسْتَعْلَمْتُ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بَأَن لِّقَوْلِ الْمَرْءِ لَا لِرُؤُوسِهَا طَلَّقْتَنِي ثَلَاثًا عَلَى الْفِر

درہم فعندہما ہو بمعنی بالذات درہم کما کان فی البیع والاجارۃ لآن الطلاق اذا دخلہ عوض صہارہ فی معنی المعاوضات وان لم یکن فی الاصل منها فان طلقها الزوج واحد لا یجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض وعند ابو حنیفۃ للشرط فی ہذا المثال لان الطلاق لم یکن من المعاوضات فی الاصل وارتبا العوض فیہ عارض فلم یلحق بہا فکانہا قالت علی شرط الف درہم وکلمتہا علی شتعلہ بمعنی الشرط قال اللہ تعزیرا یغناک علی ان لا یشترکن باللہ شیئا لان الجزاء لا یرم للشرط فیکون اقرب الی معنی الحقیقۃ من معنی الباء فان طلقها واحدا لا یجب شیء لان اجزاء الشرط لا تنقسم علی اجزاء المشترط ہکذا قالوا۔

ترجمہ

اور اسی طرح وہ مسئلہ جب طلاق میں استعمال کیا جائے تو صاحبین کے نزدیک کلمہ بار کے معنی میں ہوگا بایں طور کہ عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلاثا علی الف درہم" (مجھ کو تین طلاق ایک ہزار درہم کے عوض میں دیدے) تو صاحبین کے نزدیک علی الف درہم معنی میں بالف درہم کے ہے جس طرح بیع اور اجارہ میں (علی بار کے معنی میں آتا ہے اس وجہ سے کہ طلاق پر جب عوض داخل ہوتا ہے تو طلاق معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اگرچہ وہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے۔ پس اگر زوج نے ایک طلاق دیدی تو ثلث الف واجب ہوگا کیونکہ عوض معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک علی شرط کیلئے ہے یعنی اس مثال میں۔ کیونکہ اصل وضع میں طلاق معاوضات کے باب میں سے نہیں ہے عوض تو کبھی اس کو عارض ہو جاتا ہے لہذا عارض کی وجہ سے معاوضات کے ساتھ لاحق نہ کریں گے پس گویا عورت نے علی شرط الف درہم کہا تھا (ایک ہزار درہم کی شرط پر) اور کلمہ علی شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے التبرکات وتعالیٰ کا ارشاد ہے یبا یعنک علی ان لا یشترکن باللہ شیئا (انہوں نے آپ سے بیعت کی ہے اس شرط پر کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گے)۔ کیوں کہ جب شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہذا شرط کے معنی علی کے حقیقی معنی کے زیادہ قریب ہیں بمقابلہ بار کے معنی کے لہذا اگر شوہر نے ایک طلاق دی ہے تو عورت پر کچھ جب نہ ہوگا کیوں کہ شرط کے اجزاء مشترط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے۔ علماء اصول نے اسی طرح کہا ہے۔

تشریح

اور کلمہ علی جب طلاق کے باب میں داخل کیا جائے تو بھی صاحبین کے نزدیک وہ علی بمعنی بار ہوگا۔ مثلاً عورت نے اپنے شوہر سے طلقنی ثلاثا علی الف درہم (مجھ کو ایک ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں دیدے) تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام بالف درہم کے معنی میں ہوگا جس طرح بیع اور اجارہ میں جب علی داخل ہو تو وہ بمعنی بار ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی بار کے معنی ہوگا کیوں کہ طلاق اگرچہ اپنی اصل کے لحاظ سے معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل

ہو جائے تو معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ علی جب معاوضات کے موقع پر داخل ہو تو وہ بار کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے اس مثال طلقی ثلاثاً علی الف درہم بھی بالغ درہم کے معنی میں ہوگا اور تین طلاقیں اس کا عوض ہوں گی۔ اس لئے شوہر نے اگر صرف ایک ہی طلاق دی تو عورت پر الف کا تہائی واجب ہوگا۔ اور عورت ایک ہی طلاق سے بائند ہو جائے گی کیونکہ یہ طلاق علی مال ہے اور طلاق علی مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اس لئے عورت پر یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

تنبیہ :- اس مسئلہ میں امام صاحب علی کو شرط کیلئے مانتے ہیں کیونکہ اصل میں طلاق از قسم معاوضات ہے ہی نہیں اسلئے معاوضات سے مراد یہ ہے کہ اس کا عوض اصلی ہو عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی علویہ نہ ہو اور طلاق میں اصل عوض نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور وہ عارضی عوض طلاق سے جدا بھی ہو جائے کیونکہ طلاق اگر مال کے بدلے میں ہوتی ہے تو بغیر مال کے بھی ہو جاتی ہے۔ جب طلاق از قسم معاوضات نہیں تو معاوضات کے ساتھ ملحق بھی نہ ہوگی۔

مذکورہ بالا مثال میں علی بمعنی بار نہ ہوگا جو کہ عوض کے لئے آتا ہے بلکہ مجازاً علی شرط کیلئے ہوگا۔ عبارت کا مفہوم اب یہ ہو گیا کہ عورت نے کہا طلقی ثلاثاً علی شرط الف درہم (تو مجھے تین طلاقیں ایک ہزار درہم کی شرط پر دیدے) **اعتراض** :- اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط ہوں گے اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی اور یہ صحیح نہیں ہے۔ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر بھی تین طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور اگر ایک ہزار درہم کا دینا تین طلاقیں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بلا ہزار درہم کے طلاق دینے کا مجاز نہ ہوتا حالانکہ یہ غلط ہے۔

جواب :- دراصل اس کلام کی اصل یہ ہے کہ تین طلاقیں شرط ہیں اور ہزار درہم کی ادائیگی مشروط ہے۔ لہذا اس مثال میں کلمہ علی شرط کے لئے ہے۔

کلمہ علی کا استعمال شرط کیلئے :- باری عز اسماء کا قول مَا بَعَثْنَا عَلٰی اَنْ لَا تُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَهُوَ تَبِیْہِ آپ سے اس شرط پر بیعت کرتی ہیں کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔

اور مجازی معنی لینے کیلئے مناسبت ضروری ہے اس لئے شارح نے علی کی حقیقت استعلاء اور شرط جو کہ مجازی معنی ہیں دونوں کے درمیان مناسبت ذکر کی ہے۔ فرمایا جو بلند ی چاہنے والا ہوتا ہے جس پر بلند ی چاہی جاتی ہے اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح جزاء شرط کے لئے لازم ہوتی ہے اسی مناسبت کی بنا پر علی کو شرط کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

وَمِنْ التَّبْعِيضِ هَذَا أَصْلٌ وَضَعَهَا وَالبَّوَاتِي مِنَ الْمَعَارِفِ مَجَازٌ فِيهَا فَإِذَا قَالَ مَنْ شَيْءٌ
مَنْ عَبْدِي عَقَبًا فَأَعَقَبَهُ لَمْ أَنْ يَتَقَهَّمْ إِلَّا وَاحِدٌ مِنْهُمْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَح
وَذَلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةً مِنْ لَعْمُومٍ وَكَلِمَةً مِنَ التَّبْعِيضِ فَيَجِبُ أَنْ يَحْتَمَلَ عَلَى بَعْضِ عَالِمِ التَّبْعِيضِ

الْعَمَلُ بِهِمَا لِلْمُخَاطَبِ أَنْ يَتَقَيَّ مَنْ شَاءَ مِنْ أَيْ بَعْضُ عَامَّةٍ فَيَقْبَلُ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ وَعِنْدَهُمَا مِنَ الْبَيَانِ فَلَهُ أَنْ يَتَقَيَّ كَلَامَهُمْ كَمَا فِي قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبْدِي عِتْقَهُ فَاَعْتَقَهُ فَإِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَتَقُوا أَجْمَعًا وَالْفَرْقُ لِأَيِّ حَنِيفَةٍ مِثْلُ مَا مَكَرَ فِي أَيْ عَبْدِي ضَرْبَكَ لِأَنَّ الْمَشِيئَةَ صِفَةُ عَامَّةٍ فَيَكُونُ نُسْبَتُ اسْمِ كَلِمَةٍ مَنْ فَيَعْتَمِدُ بَعْدُومُ الصَّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شِدَّتْ فَإِنَّهُ نُسِبَتْ فِيهِ الْمَشِيئَةُ إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ مَنْ فَلَا يُعْتَمَدُ وَلَا انْعَمَلَ بِالتَّبْعِيضِ أَيْضًا مِمَّا كَانَ شَمَّةً فَإِنَّ كَلَامَ عَبْدٍ بَعْضٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بِخِلَافِ مَنْ شِدَّتْ فَإِنَّهُ لَا يُسَكَّنُ التَّبْعِيضُ فِيهِ إِلَّا بِإِخْرَاجٍ وَاحِدٍ مِنْهُمْ.

ترجمہ

اور مَن تبعیض کیلئے آتا ہے۔ یہ اس کی اصل وضع ہے اور باقی معانی اس میں مجازی ہیں۔ چنانچہ جب کوئی مالک کسی سے کہے مَن شِدَّتْ مَن عبیدی عتقہ فاعتقہ، جو بھی میرے غلاموں میں سے آزادی چاہے تو اس کو آزاد کر دے، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ ایک کو چھوڑ کر باقی کو آزاد کر دے۔ اور حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ مَن عموم کیلئے آتا ہے اور کلمہ مَن تبعیض کے لئے۔ لہذا اس قول کو بعض عام پر حمل کرنا واجب ہے تاکہ دونوں کے مطابق عمل درست ہو جائے لہذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ جن بعض غلاموں کو چاہے آزاد کر دے لہذا ایک ان میں سے باقی رہ جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مَن بیان کیلئے ہے۔ لہذا مخاطب کو اجازت ہے کہ وہ سب کو آزاد کر دے۔ جیسے مالک کے اس قول میں کہ مَن شاعر مَن عبیدی عتقہ فاعتقہ (میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے تو سب کو آزاد کر دے) پس اگر سب غلاموں نے چاہ لیا تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور امام صاحب یہاں پر بھی وہی فرق بیان کرتے ہیں جو عام کی بحث میں اسی عبیدی صَریح کی خبر کی مثال میں بیان فرما چکے ہیں کیونکہ مَن شاعر مَن عبیدی عتقہ فاعتقہ میں مشیئت صفت عامہ ہے جو کلمہ مَن کی طرف منسوب کی گئی ہے لہذا صفت کے عموم کی وجہ سے یہ قول عام ہو جائے گا۔ بخلاف مَن شِدَّتْ کے، کیوں کہ اس میں مشیئت مخاطب کی طرف منسوب کی گئی ہے نہ کہ مَن کی طرف لہذا یہ قول عام نہ ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہاں (یعنی مَن شاعر مَن عبیدی عتقہ فاعتقہ) میں تبعیض پر بھی عمل کرنا ممکن ہے کیوں کہ ہر ایک غلام الگ الگ دوسرے سے قطع نظر کر کے بعض سے بخلاف مَن شِدَّتْ کے کہ اس میں تبعیض کے معنی ایک کو خارج کرنے کے سوا کوئی صورت تبعیض کے معنی کے لئے ممکن نہیں ہے۔

حرف مَن کا بیان :- حضور جارہ میں سے حرف مَن بھی ہے۔ اکثر فقہاء کی رائے میں حرف مَن اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کے لئے آتا ہے اس کے علاوہ دوسرے تمام معنی مَن کے مجازی ہیں۔ اہل لغت نے کہا مَن اصل میں ابتداء غایت کیلئے آتا ہے۔

تشریح

اور بعض نے کہا حضرت مثنیٰ برائے تبیین مناسب ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مثنیٰ ان تمام معانی کے درمیان مشترک ہے۔ مثنیٰ نے بھی اکثر فقہاء کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اور فرمایا مثنیٰ شدت من عبیدی العتق فاعثقہ تو جس کو چاہے میرے غلاموں میں سے آزادی کو تو پس اس کو تو آزاد کر دے۔ امام صاحب نے اس صورت میں فرمایا مخاطب ان غلاموں میں ایک کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کے آزاد کرنے کا مجاز ہے۔

امام صاحب کی دلیل :- حرف مثنیٰ برائے عموم وضع کیا گیا ہے۔ اور حرف من تبعض کیلئے۔ اس لئے اس کلام میں دونوں کی رعایت کی جائے گی۔ لہذا مخاطب غلاموں میں سے بعض کے آزاد کرنا مجاز ہوگا۔ اس لئے کلمہ مثنیٰ کے عموم کی وجہ سے اس کو اختیار ہوگا کہ جس غلام کو چاہے آزاد کر دے۔ مگر کلمہ مثنیٰ کا تقاضا یہ ہے کہ بعض غلام اس کی ملک میں باقی رہے اس لئے اگر مخاطب کرنے کے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو غلام آخر میں باقی رہ گیا ہے وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر سارے غلاموں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو ایک غلام کے سوا باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور ایک کی تعیین میں آنا کو اختیار ہوگا۔

صاحبین کی رائے :- حضرات صاحبین نے فرمایا کہ اس مثال میں مثنیٰ برائے بیان ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو تو ان کو آزاد کر دے۔ لہذا اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو سب آزاد ہو جائیں گے جیسے اگر مولیٰ نے کہا مثنیٰ شأ من عبیدی العتق فاعثقہ میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے تو تو اس کو آزاد کر دے۔ اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہ لی تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ یہ امام صاحب کا قول ہے۔ تو جس طرح اس مثال میں حرف مثنیٰ بیان کے لئے ہے اسی طرح مثنیٰ میں بیان کردہ مثال میں بھی حرف من بیان کے لئے ہے۔ حاصل یہ کہ ان دونوں مثالوں کا حکم صاحبین کے نزدیک ایک ہی ہے اور تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ البتہ امام صاحب کے نزدیک دونوں مثالوں میں فرق ہے۔ مثنیٰ والی مثال میں ایک غلام کا بغیر آزادی کے باقی رہ جانا ضروری ہے اور دوسری مثال میں تمام غلام آزاد ہو سکتے ہیں۔

وجہ فرق :- امام صاحب کے نزدیک تو شارح نے فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح ای عبیدی ضربت فہو حر میں ای عبیدی ضربت فہو حر جو فرق ہم بیان کر چکے ہیں وہی فرق یہاں بھی ہے۔ مثال اول میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے اس لئے کہ اول مثال میں ای نکرہ ہے اور ضارب ہونا صفت عام ہے اس لئے صفت کے عام نہ ہونے کی بنا پر ای عام ہو جائیگا اسی عموم کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں ضرب مخاطب کی جانب منسوب ہے ای کی طرف منسوب نہیں اس لئے ای صفت سے خارج ہو گیا اس لئے اس میں اب عموم نہ رہا اور جب عموم نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے صرف بعض غلام آزاد ہوں گے۔

وَالِیْ لَإِنْ تَهَاءُ الْغَايَةِ أَمَّا لَإِنْ تَهَاءُ الْمُسَافَةِ أُطْلِقَ عَلَيْهَا الْغَايَةَ إِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَى كُلِّ مَا قِيلَ ثُمَّ بَيَّنَّ قَاعِدَةً أَيْ مَوْضِعَ تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِيهِ وَأَيْ مَوْضِعَ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ وَإِنْ كُنَّا نَتَّهِى الْغَايَةَ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا كَقَوْلِهِ مِنْ هَذِهِ الْحَائِطِ إِلَى هَذِهِ الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْغَايَتَانِ فِي الْأَقْرَارِ فَإِنَّ الْحَائِطَ غَايَةً قَائِمَةً بِنَفْسِهَا أَيْ مَوْضِعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِي وَجُودِهَا إِلَى الْمَعْنَى فَلَا تَدْخُلَانِ فِي الْمَعْنَى وَاحْتَرَسْنَا بِقَوْلِنَا مَوْجُودٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ عَنِ الْأَجَالِ الْمَضْرُوبَةِ لِلَّذِينَ وَالثَّمَنُ فِي قَوْلِهِ بَعَثَ هَذَا أَوْ أَخْلَصَ الثَّمَنُ إِلَى شَهْرٍ أَوْ أَحْبَبْتُ إِلَى سَرْمَاضَانٍ أَوْ إِلَى الْعَدُوِّ وَخَوْفٍ فَإِنَّ كُلَّ هَذِهِ وَإِنْ كَانَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا ظَاهِرًا لَكِنَّهَا وَجَدَتْ بَعْدَ التَّكَلُّمِ وَاحْتَرَسْنَا بِقَوْلِنَا غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِي وَجُودِهَا عَنِ اللَّيْلِ فَإِنَّهَا مُفْتَقِرَةٌ فِي وَجُودِهَا إِلَى النَّهَارِ وَأَمَّا دُخُولُ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى فَيَا أَيُّهَا الْبَشَرُ لَا بِالْبَعْثِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا فَإِنَّ كَوْنَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ مُتَنَاوِلًا لِلْغَايَةِ كَانَ ذِكْرُهَا لِإِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ كَمَا فِي الْمَرَافِقِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا وَصَدْرُ الْكَلَامِ وَهُوَ الْأَيْدِي مُتَنَاوِلٌ لَهَا لِأَنَّهَا مُتَنَاوِلٌ إِلَى الْأَلِيطِ فَيَكُونُ ذِكْرُهَا لِإِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ بِنَفْسِهَا فَبُظِّلَ مَا قَالُوا زُفْرًا أَنَّ كُلَّ غَايَةٍ لَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْمَعْنَى وَتَسْتَعِي هَذِهِ غَايَةُ الْأَسْقَاطِ أَيْ غَايَةُ الْفَسْلِ لِأَجْلِ اسْقَاطِ مَا وَرَاءَهَا أَوْ غَايَةُ لَفْظِ الْأَسْقَاطِ أَيْ مُسْقِطِينَ إِلَى الْمَرَافِقِ فَهِيَ خَارِجَةٌ عَنِ الْأَسْقَاطِ وَيَنْقُضُ هَذَا بِقَوْلِهِ قُرِئَتْ هَذِهِ الْكُتَابُ إِلَى بَابِ الْقِيَاسِ فَإِنَّ بَابَ الْقِيَاسِ خَارِجٌ عَنِ الْقِرَاءَةِ وَإِنْ كَانَ الْكُتَابُ مُتَنَاوِلًا لَهُ عَمَلًا بِالْعَرَبِ وَإِنْ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا أَوْ كَانَ فِيهِ شَكٌّ فَذَكَرْهَا لِمَدِّ الْحُكْمِ إِلَيْهَا فَلَا تَدْخُلُ كَاللَّيْلِ فِي الْقُصُومِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ مِثَالُ لَيْلٍ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا الصَّوْمُ فَإِنَّ الصَّوْمَ لَفْظٌ الْأَمْسَالُ سَاعَةً فَذَكَرَ اللَّيْلَ لِأَجْلِ مَدِّ الصَّوْمِ إِلَى نَفْسِهِ فَلَا يَدْخُلُ هُوَ تَحْتَ الصَّوْمِ وَمِثَالُ مَا فِيهِ الشَّكُّ مِثَالُ الْأَجَالِ فِي الْإِيمَانِ كَمَا إِذَا حَلَفْتَ لَا يَكِلُوكَ إِلَى رَجَبٍ فَإِنَّ فِي دُخُولِ رَجَبٍ فِيمَا قَبْلَهُ شَكًّا فَلَا يَدْخُلُ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ عَنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُمَا وَفِي رَوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْهُ أَيْدِيكُمْ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ كَانَ لِلتَّائِيدِ فَلَا تَخْرُجُ الْغَايَةُ عَمَّا قَبْلَهَا وَتَسْتَعِي هَذِهِ غَايَةُ الْإِمْتِدَادِ لِأَنَّ الْغَايَةَ مَدَّتْ الْحُكْمَ إِلَى نَفْسِهَا وَبَقِيَتْ بِنَفْسِهَا خَارِجَةً عَنْهُ

ترجمہ

اور کلمہ الی غایت کی، انتہا کیلئے وضع کیا گیا ہے معنی کلمہ الی مسافت کی انتہا بیان کرنے کے واسطے آتا ہے۔ مسافت پر یہاں غایت کا اطلاق اسی طرح ہے جیسے جز کا اطلاق کل پر جیسا کہ علماء اصول کا قول ہے۔ پھر اس کے بعد مصنف نے ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ کس جگہ غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے اور کس جگہ داخل نہیں ہوتی۔ چنانچہ فرمایا پس اگر غایت بذات خود قائم ہو جیسے اس مثال میں ”من ہذہ الحائط الی ہذہ الحائط“ (اس دیوار سے اس دیوار تک) تو دونوں غایتیں اقرار کے باب میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ حائط (دیوار) بذاتہ قائم ہے معنی تکلم سے پہلے موجود ہے۔ اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لہذا دونوں غایتیں مغیا میں داخل نہ ہوں گی اور اپنے قول ”موجودۃ قبل النکح“ کہہ رہے ہیں ان مدلولوں سے احتراز کیا ہے جو دیون اور دشمن کے لئے مقرر کی جاتی ہیں جیسے بعث ہذا واجلث الثمن الی شہر“ میں نے اس کو فروخت کیا اور قیمت کی ادائیگی کی مدت ایک ماہ مقرر کیا، یا آجرت الی رمضان او الی الفد (میں نے رمضان تک کے لئے اجرت پر دیا یا کل آئندہ تک کیلئے دیا) اسی طرح کے دوسرے قول میں متعین ہوتے ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک اگرچہ ظاہر قائم بذاتہ ہیں لیکن تکلم کے بعد موجود ہوئی ہیں۔ اور مصنف نے اپنے قول غیر مفتقرۃ فی وجودہ کے ذریعہ لیل سے احتراز کیا ہے کیونکہ لیل اپنے وجود میں نہار کی محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول سبحان الذی اسری بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ (پاک ہے وہ ذات جو اپنے بند کے کورائوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گئی) میں مسجد اقصیٰ کا دخول احادیث مشہورہ سے ہے، نص کے سبب سے نہیں ہے۔ اور اگر غایت قائم بنفسہ نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں دلہ یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت کا ذکر اس کے مساو کو خارج کرنے کے لئے ہو گا اور غایت مغیا میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے قول وایدیکم الی المرافق میں ہے۔ کیونکہ اس مثال میں مرافق غایت ہے اور قائم بنفسہ نہیں ہے اور صدر کلام ایدی ہے جو اس کو شامل ہے کیونکہ یہ ابط (داخل) تک شامل ہے۔ لہذا مرافق کا ذکر مساو کو خارج کرنے کے لئے ہو گا۔ لہذا غایت بنفسہ مغیا میں داخل ہوگی اس لئے امام زفر کا قول باطل ہے کہ کوئی غایت مغیا کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ اور اس غایت کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے معنی یہ غایت غسل ہے اور اس کو ساقط کرنے کیلئے ہے یا یہ غایت (الی المرافق) غایت لفظ اسقاط ہے معنی غسل کو مرافق تک ساقط کرتے ہوئے پس غایت اسقاط سے خارج ہے (اور اسقاط سے جب خارج ہوئی تو غسل میں داخل ہوگئی) مگر یہ قاعدہ اس مثال ”قرأت ہذا الكتاب الی باب القیاس“ (میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا) سے ٹوٹ گیا۔ اس مثال میں باب القیاس قراوت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے عرف پر عمل کرتے ہوئے۔ (۲) معنی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کے شامل ہونے میں شک ہو تو غایت کا ذکر اس لئے ہو گا کہ حکم کو غایت تک کھینچا جائے۔ پس ایسی صورت میں غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسے لیل صوم میں داخل نہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول ثم اتوا الصیام الی اللین میں۔ یہ اس

مقام کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ صوم لغت میں اسماک ساعۃ کا نام ہے پس لیل کا ذکر صوم کو لیل تک کیچنے کیلئے ہے۔ لہذا لیل صوم میں داخل نہ ہوگی۔ اور جس مقام میں صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شک ہے اس کی مثال قسموں میں اوقات ہیں جیسے کسی شخص نے قسم کھائی لایکلم الی رجب (وہ رجب تک کلام نہ کریگا) پس رجب کے اپنے ماقبل کے دخول میں شک ہے۔ لہذا امام صاحب کی ظاہری روایت کے مطابق رجب داخل نہ ہوگا اور صاحبین کا بھی یہی قول ہے اور حضرت حسن کی روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ رجب داخل ہے کیونکہ صدر کلام تابید کے لئے تھا لہذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی۔ اور اس غایت کو غایت الامتداد کہتے ہیں کیونکہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کیچ لیا ہے۔

تشریح حرف الی کا بیان :- حرف الی غایت کے معنی دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر غایت کے معنی انتہاء ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ کلمہ الی انتہاء کی انتہاء کیلئے آتا ہے اور انتہاء کی انتہاء کے کوئی معنی نہیں اس سوال کے جواب میں شارح نے کہا۔ غایت سے مراد یہاں پر مسافت ہے اور غایت پر مسافت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہی ہے جیسے جزر کا اطلاق کل پر ہوتا ہے اور مسافت کل ہے اور غایت اس مسافت کا آخری جزر ہے اور رجب غایت سے اس جگہ مسافت مراد ہے تو معنی ہوں گے کہ کلمہ الی مسافت کی انتہاء کو بیان کرتا ہے۔

قاعدۃ ۱ :- غایت اپنی مغیا میں کب داخل ہوگی اور کب داخل نہ ہوگی۔ اس کا ایک اصول شارح نے بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اس بارے میں چار اقوال ہیں۔

۱) الی کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا۔ (۲) الی کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہ ہوگا۔ (۳) اگر الی کا مابعد اپنے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا۔ ورنہ داخل نہ ہوگا۔ (۴) الی کے داخل ہونے نہ ہونے پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ الی کے مابعد کا داخل ہونا نہ ہونا کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔

مصنف نے اس آخری مذہب کی قدرے تفصیل کی ہے کہ اگر غایت بذاتہ قائم ہو معنی ماقبل کا جزر نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو معنی اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو۔ تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہاء دونوں کے دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے من ہذا الی الحائط الی ہذا الحائط (اس دیوار سے اُس دیوار تک) اس مثال میں دونوں دیواریں اس کے کلام سے خارج ہوں گی اس کے کلام میں داخل نہ ہوں گی اس لئے کہ کلمہ الی از خود دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا لیکن اگر غایت مستقل بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں مغیا کے تابع ہو تو وہ غایت مغیا کے حکم کے تحت داخل ہوگی۔ مگر اس جگہ غایت تو مستقل ہے اور دوسر کوئی سبب موجود نہیں تو داخل ہونے کی دلیل ثابت نہیں

ہوئی۔ اس لئے غایت مغبیہ کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگا۔

شارح علیٰ رحمہ نے کہا: ہم نے وجود قبل التکم کی قید لگا کر ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو دین اور ثمن کیلئے مقرر ہوتے ہیں جیسے بعثت، نذر و اجلت الثمن الی شہر (میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کی قیمت ایک ماہ کی مقرر کی) اس مثال میں شہر اجل اور وقت ہے۔ دوسری مثال اجرتہ الی رمضان (میں نے اس کو رمضان تک کیلئے کرایہ پر لے لیا) اس مثال میں رمضان غایت ہے۔ ان دونوں میں سے ہر ایک غایت موجود بنفسہ اگرچہ ہے اور مغبیہ کی محتاج نہیں ہے مگر ان کا وجود تکلم کے بعد ہوا ہے جبکہ ما بعد کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی شرط یہ ہے کہ غایت قبل التکم موجود ہو۔

اور غیر مفتقرۃ فی وجود ہا کی قید اس لئے لگائی کہ رات اور مرفق کو خارج کر دیا ہے کیونکہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہے اور مرفق اپنے وجود میں ایدی کی محتاج ہیں۔ رات دن کی اس لئے محتاج ہے کہ رات وہ زمانہ ہے کہ جس کی ابتداء غروب شمس سے ہوتی ہے اس لئے رات اپنے وجود میں سورج کے غروب کی محتاج ہوئی اور غروب شمس نہار کا محتاج ہے۔ اسی طرح مرفق ید کا محتاج ہے کیونکہ مرفق بغیر ید کے نہیں پایا جاتا اس لئے مرفق بھی ید کا محتاج ہے۔

قولہ: واما دخول مسجد الاقصیٰ الی یہ عبارت ایک سوال مقدر کے جواب پر مشتمل ہے۔ باری تعالیٰ کا قول ہے: ﴿سُبْحَانَ الَّذِیْ رَفَعَ سَمِیْعَہٗ لَیْلَۃً مِّنْ اَیْمٰنٍ وَّ اَمْرٍ﴾ (یعنی رات کو اطمینان سے اٹھائے گا) اس مثال میں غایت مکان ہے اور بنفسہ قائم ہے۔ اور قبل التکم موجود ہے اور اپنے وجود میں مغبیہ کی محتاج نہیں ہے۔ اس لئے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسجد اقصیٰ کو جو کہ غایت ہے مغبیہ کے تحت یعنی اسراء کے تحت داخل نہ ہونا چاہیے۔ جب کہ اسراء کے حکم میں مسجد اقصیٰ داخل ہے اور دلیل سے ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسراء کے موقع پر بیت المقدس میں داخل ہوئے اور مسجد اقصیٰ میں نماز پڑھی ہے ؟

جواب :- اس مثال میں مسجد اقصیٰ معنی غایت کا مغبیہ کے حکم میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ مذکورہ آیت سے۔ اگر داخل ہو تو یقیناً سوال پیدا ہو سکتا ہے لیکن جب حدیث سے ثابت ہے تو سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

اگر غایت قائم بنفسہ نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ صدر کلام غایت کو شامل ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو پھر غایت کا ذکر غایت کے ماسوا کو خارج کر کے کرنے کیلئے آتا ہے اور خود غایت مغبیہ کے تحت داخل ہوگی۔ فاعسلوا وحوکم وایدیکم الی المرفق میں مرفق از خود قائم نہیں ہے۔ بلکہ اپنے وجود میں ید کا محتاج ہے اور صدر کلام مرفق کو شامل ہے کیلئے کہ ید کا اطلاق بطانک ہوتا ہے اس لئے یہ حکم مرفق کو شامل ہوگا اور اس جگہ غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔

اس سلسلے میں شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ تین میں جو قاعدہ بیان کیا گیا ہے اس سے اما زفرہ کا قول کہ

کوئی غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی بلکہ خارج ہوتی ہے باطل ہو جائے گا اور یہ غایت جس کا اوپر ابھی تذکرہ ہوا اس غایت کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے اور الی المرافق فاعضوا کے متعلق ہے اور غسل کے حکم میں داخل ہے۔ اور مرفق کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے آئی ہے۔

ایک دیکھ مسقطین الی المرافق الخ اور تم اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوؤ اس حال میں کہ تم ساقط کرنے والے ہو مرفق تک۔ اس صورت میں مرفق اسقاط کے حکم سے خارج اور غسل کے تحت داخل ہوں گے۔ قولہ: وینتقض هذا الخ یہاں ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے آپ نے کہا تھا کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں شامل ہوتی ہے۔ اس مثال کا کیا جواب ہو گا مثلاً ایک شخص نے کہا قرأتے ہذا الکتاب الی باب القیاس میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا۔ اس مثال میں باب القیاس قرأت سے خارج ہے۔ ماقبل کے حکم پر داخل نہیں ہے۔ حالانکہ اس مثال میں صدر کلام غایت کو شامل ہے۔ اس ثمولیت کا تقاضا یہ ہے غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے۔

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو۔ اور اگر عدم دخول کی دوسری کوئی قوی دلیل موجود ہو تو اس کے باوجود کہ صدر کلام غایت کو شامل ہے۔ مگر غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ اس مثال میں اگرچہ صدر کلام غایت کو شامل ہے مگر عرف جو اس کی قوی دلیل ہے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ باب القیاس قرأت سے خارج ہو لہذا عرف کی دلیل کی بنا پر اس مثال میں غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہے۔

(فائدہ) اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت میں شامل ہونے پر شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کا ذکر اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو غایت تک پہنچا دیا جائے۔ یعنی غایت کا ذکر حکم کو کھینچنے کیلئے کیا جاتا ہے اور خود غایت حکم میں داخل نہیں ہوتی جس طرح (تمو) (صیام) (فی) (الذین میں صیام) کا حکم لیل تک لایا گیا مگر خود دلیل حکم صیام میں داخل نہیں ہے۔

دوسری مثال :- ایک شخص نے روزہ نہ رکھنے کی قسم کھائی اس کے بعد اس نے روزہ کی نیت کر لی اور سقوڑی دیر روزہ رکھا پھر اس کو توڑ دیا تو وہ شخص اپنی قسم میں حانت ہو جائیگا۔ کیونکہ مطلق امساک پایا گیا۔ اسی طرح اس آیت میں لیل کا ذکر اس لئے ہے کہ صوم کے حکم کو لیل تک پہنچایا جائے اور بتایا جائے کہ روزہ رات تک قائم رہے گا مگر چونکہ روزہ رات کو شامل نہیں ہے رات خود صوم میں داخل نہ ہوگی۔

شارح نے کہا، اگر صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے پر شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات ہیں جو قسم میں ذکر کئے جاتے ہیں جیسے کسی نے قسم کھائی (واللہ ھو حکم الی رجب) اللہ کی قسم میں رجب تک کلام نہ کرنا لگا۔ اس قسم میں رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے اس لئے صدر کلام یعنی (واللہ لا اکلم) مطلق ہے جو تابید کا تقاضا نہیں کرتا تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ الی رجب کا کلام ماسوا کے ساقط کرنے کے

لئے لایا گیا ہے اس لئے اس جگہ غایت یعنی الی رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے۔ حضرت امام صاحب نے فرمایا اس مثال میں الی رجب ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہے اور اس قسم کا اطلاق ماہ رجب سے پہلے تک ہوگا یہی قول حضرات صاحبین کا بھی ہے۔

وَفِي الْقَطْعِ فِيهِ وَهَذَا هُوَ أَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللَّغَةِ وَاتَّفَقَ اصْطِحَابُنَا فِي هَذَا الْقَدْرِ وَأَمَّا لِكُلِّهِمْ
اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان أي في كون ما بعد كالمعيار السما
قبله غير فاضل عنه أو كون ظرفاً فاضلاً عنه فقالوا لهما سواء في أنه يستوعب
جميع ما بعد كقوله أنت طالق عنداً أو في عدمه بل ينوي يقع في أول العدة وإن
نوى آخر النهار يصح في جميعها ديانة لا قضاء لأن خلاف الظاهر فإن الأصل
فيه أن يستوعب إطلاق جميع العدة سواء كان بدكر في أو بعد فيه وفترت
الوحيته بينهما فيما إذا نوى آخر النهار فإن قال أنت طالق عنداً ولم ينو يقع في
أول النهار وإن نوى آخر النهار يصح في ديانة لا قضاء وإن قال أنت طالق
في عند يقع في أول النهار إن لم ينو وإن نوى آخره يصح في ديانة وقضاء
لأن ذكره في لا يقتضي الاستيعاب عنداً ونظير هذا لا صوم من الدهر وفي
الدهر فإن الأول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني.

ترجمہ

اور فی ظرفیت کیلئے ہے اور لغت میں یہ اس کے اصلی معنی ہیں۔ اس حد تک ہمارے علماء
احناف متفق ہیں۔ لیکن وہ طرف زبان میں اس کلمہ کو حذف کرنے اور قائم رکھنے کے باب
میں مختلف ہیں یعنی اس باب میں مختلف ہیں کہ فی کا ما بعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہے۔ زائد نہیں ہے
یا یہ کہ اس کا ما بعد ظرف ہے اور زائد ہے تو صاحبین نے فرمایا کہ اس کا حذف کرنا اور باقی رکھنا دونوں برابر
ہیں یعنی وہ اپنے مالک کے تمام اجزاء کو مستوعب اور گھیرے ہوئے ہے۔ پس اگر اس نے انت طالق
خدا کہا یا فی عند کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو طلاق اول عند (صبح سویرے) واقع ہو جائے گی اور اگر اس
نے آخر نہار کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃ تصدیق کی جائے گی قضاء نہیں کیوں کہ یہ ظاہر کے
خلاف ہے کیلئے کہ فی میں اصل یہ ہے کہ طلاق جمیع غد کو گھیرے میں لے لے خواہ فی کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو
اور امام ابو حنیفہؒ ان دونوں (حذف و اثبات) کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ طلاق دینے
والا دن کے آخری حصہ کی نیت کرے۔ پس اگر شوہر نے انت طالق خدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی۔ اور
طلاق اول نہار میں واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی نیت کی تو دیانۃ اس کی تصدیق

کی جائے گی قضاء نہیں۔ اور اگر انت طالق فی غدر کہا تو طلاق اول منہار میں واقع ہوگی اگر نیت نہیں کی ہے۔ اور اگر آخر وقت کی نیت کی ہے تو دیانۃ وقضاء تصدیق کی جائے گی کیونکہ کلمہ فی کا ذکر کرنا استیجاب کا تقاضا امام صاحب کے نزدیک نہیں کرتا اور اس کی نظیر لایصومن الدھر (میں زمانے میں روزہ ضرور رکھوں گا) اور لایصومن فی الدھر ہے کیونکہ اول مثال عمر کے استیجاب کا تقاضہ کرتی ہے بخلاف دوسری مثال کے۔

تشریح

حرف فی کا بیان :- حرف جارہ میں سے ایک حرف فی بھی ہے۔ حافت کے نزدیک یہ حرف ظرفیت کیلئے آتا ہے۔ اور لغت میں بھی اس کے حقیقی معنی یہی ہیں۔ اور اگر اس حرف کو زمان کیلئے لایا گیا ہو تو اس کو حذف کرنے یا ذکر کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔

اور یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں ہے اس لئے کہ فی کا حذف کرنا تو سب کے نزدیک جائز ہے البتہ اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ فی کا حذف اور فی کا ذکر ان دونوں میں سے کون سا فی کے دخول کیلئے استیجاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون تقاضہ نہیں کرتا۔ یعنی کسی صورت میں حرف فی کا بعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوگا اور کون سی صورت میں حرف فی زائد ہوگا اور کس صورت میں حرف فی کا بعد اپنے ماقبل کے ظرف اور ماقبل سے زائد ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک فی کا ذکر اور اس کا حذف دونوں اس بارے میں مساوی ہیں کہ فی اپنے ماقبل کے تمام جزاء کو گھیر لیتا ہے اور دونوں ہی صورتوں میں فی کا بعد ماقبل کیلئے معیار واقع ہوتا ہے اور فی کا بعد ماقبل سے زائد نہیں ہوتا۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق غدا" یا اس نے کہا "انت طالق فی غدر" اور یہ کہتے وقت شوہر نے کوئی نیت نہیں کی ہے تو دونوں صورتوں میں غدر کے اول حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت غدر کے تمام اجزاء میں مطمحہ رہے گی کیوں کہ جب شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو غدر کے اول جزو میں کوئی مزاحم نہیں پایا جاتا اس لئے ترجیح بلا مرجح سے احتراز کرتے ہوئے اول غدر میں وقوع طلاق کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اگر شوہر نے آخر دن کی نیت کی ہے تو دیانۃ اس کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے گا مگر قضا اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ دیانۃ نیت کے معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آخری دن اس کے کلام کا محتمل ہے۔ اور کلام کے محتمل کی نیت دیانۃ معتبر ہوتی ہے اور مفتی دیانۃ کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔

اور قضا نیت کے معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دن کے آخری حصہ کی نیت کرنا ظاہر حال کے خلاف ہے اس لئے فی کا کلام میں ذکر کیا جانا نہ کیا جانا دونوں صورتوں میں طلاق غدر کے پورے اجزاء کو گھیر لے گا۔ اس لئے جب شوہر نے آخری دن کی نیت کی تو اس نے گو یا دن کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی ہے اور بعض اجزاء کو خاص کرنا ظاہر کے خلاف ہے اور ظاہر کے خلاف کی نیت قضا معتبر نہیں ہوتی۔ امام صاحب کے نزدیک اگر شوہر نے انت طالق غدا کہا یعنی فی کا ذکر نہیں کیا اور کوئی نیت بھی

نہیں کی۔ تو مذکورہ دلیل کی بناء پر دن کے پہلے حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی ہے تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ اس کا کلام آخری منہار کا احتمال تو رکھتا ہے اور ظاہر کے خلاف ہونی کی بناء پر قضا میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اگر شوہر نے انت طالق فی غد کہا یعنی فی کولفظوں میں ذکر کیا ہے اور کوئی نیت نہیں کی تو کوئی مزاحم نہ ہونی کی بناء پر اول منہار میں طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر اس نے فی کا ذکر کیا اور آخری منہار کی نیت کی ہے تو قضا اس کی تصدیق کر لی جائے گی اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک فی کا ذکر استیجاب کا تقاضا نہیں کرتا کیوں کہ اس صورت میں طرف طرف ہی رہتا ہے اور طرف کے کسی جز میں فعل کا وقوع کافی ہے۔ اس لئے آخری منہار کی نیت کرنا ظاہر کے خلاف کی نیت نہیں ہے لہذا اس کی نیت دیانۃً اور قضاۃً دونوں میں معتبر مانی جائے گی۔

اول کی نظیر وَاللّٰهُ لَا هُمْ مِّنْ دَهْرٍ الشَّرْکِ قسم کسی زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ دوسری مثال وَاللّٰهُ لَا هُمْ مِّنْ دَهْرٍ الشَّرْکِ قسم میں زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ یہ پہلی مثال جس میں حرف فی محذوف ہے تقاضا کرتی ہے پوری عمر کے استیجاب کا۔ چنانچہ اس کو پوری زندگی روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں حرف فی مذکور ہے استیجاب کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ بھی قسم کو پورا کرنے کیلئے کافی ہوگا۔

وَإِذَا أَضْمِنْتَ الْمَوْكِنَ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ يَقَعُ حَالًا لِأَنَّ الْمَكَانَ لَا يَضِلُّ مَقِيدًا لِلطَّلَاقِ إِذَا الطَّلَاقُ يَقَعُ فِي الْأَمَاكِنِ كُلِّهَا فَيُلْعَوُادُ كَوْنُ الْمَكَانِ إِلَّا أَنْ يُضْمَرَ الْفِعْلُ أَيْ الْمَقْدُورُ بِأَنْ يَكُونَ فِي دُخُولِ مَكَّةَ فَيَصِيرُ مَعْنَى الشَّرْطِ ذَكَاتًا مَّقِيدًا لِأَنَّ دَخَلَ مَكَّةَ فَأَنْتَ فَتَطْلُقُ مَعَ الدَّخُولِ لَا بَعْدَ الدَّخُولِ كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّرْطِ يُوْتَدُّ أَنَّكَ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ مَعَ نِكَاحِكَ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَإِنْ ذَكَرَهَا وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ أَنْ تَخْتَلِكَ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ

ترجمہ

اور جب ملاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو اس طور پر کہ کوئی اپنی بیوی سے کہے انت طالق فی مکہ (مجھے مکہ میں طلاق ہو) تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ مکان اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ طلاق کیلئے مقید ہو کیوں کہ طلاق جب واقع ہوتی ہے تو تمام مکانات میں ہوتی ہے لہذا اس جگہ مکان کا ذکر لغو ہو گیا مگر جبکہ فعل مضمر ہو معنی مصدر مثلاً مذکورہ مثال میں یہ مراد لیا جائے فی جو کث مکہ (تیرے مکہ داخل ہونے میں) تو اس صورت میں کلمہ فی شرط کے معنی میں ہو جائیگا گو اس صورت میں اس طرح کہا گیا ہے ان دخلت مکہ فانت طالق۔ تو مکہ میں داخل ہونے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی، داخل

ہونیکے بعد نہیں جس طرح حقیقی شرط میں دخول کے بعد مطلق ہوتی ہے۔ اس کی زائید اس مسئلہ سے ہوتی ہے کہ اگر شوہر نے کہا انت طالق مع نکاح (تجھے تیرے نکاح کے ساتھ طلاق ہو) تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ وہ اس سے نکاح کرے۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق (تجھے طلاق ہے) اگر میں تجھ سے نکاح کر دوں تو طلاق نکاح کے بعد واقع ہوگی۔

تشریح طلاق اگر مکان کی جانب مضاف ہو۔۔۔ ماں نے کہا کہ طلاق اگر مکان کی جانب منسوب کی جائے مثلاً کسی نے کہا "انت طالق فی مکہ" تو مکہ میں طلاق دالی ہے۔ تو اس صورت میں عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مذکورہ مثال میں مکہ ظرف ہے اور شئی کی ظرفیت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شئی اول اپنے منظوف شئی ثانی ظرف کے ساتھ خاص ہو اور مکہ کو طلاق کے لئے خاص کرنا اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو جبکہ طلاق اس معنی کو قبول نہیں کرتی کیوں کہ طلاق مکان اور زمان کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے مکہ کا ذکر اس مثال میں زائد اور لغو ہو گا اور صرف انت طالق باقی رہ جائے گا۔

ہاں اگر مکان سے قبل مصدر محذوف ہو اور فی مکہ سے مراد فی دخول مکہ ہو تو اس صورت میں حرف فی بمعنی شرط ہو گا چنانچہ متن میں فعل سے مصدر مراد لیا گیا ہے، نحوی اور اصطلاحی فعل مراد نہیں لیا گیا۔ اسوجہ سے کہ حرف فی مصدر پر تو داخل ہو جاتا ہے مگر نحوی فعل پر داخل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے فی کے بعد محذوف نہ ہونے والا کلمہ فعل نہیں بلکہ مصدر ہو گا۔ اور جب مصدر محذوف مان لیا گیا تو گویا شوہر نے بیوی سے کہا "ان دخلت مکہ فانت طالق" (اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے۔ پس اس مثال میں کلمہ فی بمعنی شرط ہے لہذا عورت کے مکہ میں داخل ہونیکے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ دخول کے بعد واقع نہ ہوگی۔ جس طرح حقیقہ شرط اور شرط محض کی صورت میں دخول کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے

حقیقہ شرط، معنی شرط کا فرق۔۔۔ شارح نے فرمایا طلاق کو اگر حقیقت شرط پر معلق کیا جائے تو شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ مثلاً شوہر نے کہا "ان دخلت مکہ فانت طالق" تو اگر مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق ہے۔ تو اس صورت میں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق فی دخول مکہ، تو طلاق والی ہے تیرے مکہ میں داخل ہونے کے وقت۔ یہ معنی شرط میں طلاق کے معلق ہونے کی مثال ہے لہذا دخول مکہ کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔

حقیقت شرط کی صورت میں شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی مثال اگر کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا انت طالق مع نکاح (تجھے تیرے نکاح کے ساتھ طلاق واقع ہوگی اگرچہ اس نے اس عورت سے نکاح کر بھی لیا کیونکہ نکاح کے ساتھ طلاق واقع ہوگی اور چونکہ ابھی نکاح نہیں ہوا اس لئے وہ اجنبیہ ہے لہذا طلاق کا محل نہ ہونیکے وجہ سے طلاق اس پر واقع نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر اس نے اجنبیہ

سے یہ کہا کہ انت طالق ان کھٹک (تو طلاق والی ہے اگر میں تجھ سے نکاح کروں) تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس نے طلاق کو حقیقت شرط کے پائے جانے پر معلق کیا ہے۔
اور اگر انت طالق فی نکاح کھٹک اس نے کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی جس طرح مع نکاح کھٹک میں فی حقیقتہ برائے طرف حقیقتہ شرط ہوتا تو بعد نکاح اس پر طلاق واقع ہو جاتی جس طرح ان کھٹک فانت طالق میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ طرف شرط کے معنی میں ہوتا ضرور ہے مگر حقیقتہ شرط کیلئے نہیں ہوتا در دو لوں کے احکامات جدا گانہ ہیں۔

وَلَمَّا ذَكَرْنَا فِي الظُّرُوفِ فِيهِ أَوْ رَدَّ بِتَقْرِيبِهِ بَيَانَ بَاقِيَ أَسْمَاءِ الظُّرُوفِ وَبِالْمُضَافَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوفَ جَزْءٍ فَقَالَ وَمِنْهَا أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ فَفَمَعْنَى لِمُقَارَنَةِ أَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَ هَا لِمَا قَبْلَهَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَوَاحِدَةٌ يَقَعُ ثَلَاثَانِ سِوَاءً كَانَتْ مَوْطُوعَةً أَوْ لَا۔

ترجمہ

اور چونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اسی مناسبت کے پیش نظر ان اسماء ظروف کا بھی ذکر کر دیا ہے جو مضاف واقع ہو کر رہتے ہیں اگرچہ وہ حروف جارہ نہیں ہیں اور حروف معانی میں سے اسماء ظروف بھی ہیں پس کلمہ مع مقارنت کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اپنے مابعد کو اپنے ماقبل سے ملانے اور قریب کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے پس جب کسی نے انت طالق واحدہ مع واحدہ کہا یا معہا واحدہ کہا تو اس صورت میں دو طلاق واقع ہوں گی خواہ موطوعہ ہو یا غیر موطوعہ۔

تشریح اسمائے ظروف کا بیان :- ابھی اتن نے بیان کیا ہے کہ کلمہ فی برائے ظرفیت آتا ہے اسی مناسبت سے باقی اسمائے ظروف کا بھی ذکر کیا ہے جو مضاف ہو کر استعمال کے رہتے ہیں اگرچہ وہ حروف جارہ نہیں ہیں۔

فرمایا: حروف معانی میں سے اسمائے ظروف بھی ہیں۔ ان پر حروف کا اطلاق تعلیلاً کیا جاتا ہے۔ اسماء ظروف میں سے ایک اسم ظرف کلمہ مع بھی ہے جس کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے مقارن کرتا ہے۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق واحدہ مع واحدہ یا انت طالق واحدہ معہا واحدہ (تو ایک طلاق والی ہے ایک کے ساتھ) تو ان دو لوں صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں بلا کسی ترتیب کے واقع ہو جائیں گی۔ عورت کے ساتھ دخول کیا ہو یا ابھی دخول نہ کیا ہو۔

وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيمِ أَيْ لَكُنْ مَا قَبْلَهَا مَقْدَمًا عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَبَعْدُ لِلتَّأْخِيرِ أَيْ لَكُنْ مَا قَبْلَهَا مَوْخَرًا عَمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَحُكْمُهَا فِي الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلِ أَيْ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ

يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلٍ طَلَاقٌ وَاحِدٌ يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدٍ طَلَاقَانِ وَفِي كِلَيْهِ مَوْضِعٌ يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلٍ طَلَاقٌ
 يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدٍ طَلَاقٌ وَاحِدٌ عَلَى مَا قَالُوا وَإِذَا قِيْدَتْ بِالْكَنَائَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا
 أَيْ إِذَا قِيْدَتْ كِلَيْهِ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكَنَائَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ
 أَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ أَوْ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا فِي الْمَعْنَى وَإِنْ كَانَتْ
 بِحَسَبِ التَّرَكُّبِ النُّحْوِي صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَاقَانِ وَفِي الثَّانِي طَلَاقٌ وَاحِدٌ
 لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْهَا وَاحِدَةٌ أُخْرَى فَتَقَعَانِ مَعًا فِي
 الْحَالِ وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْهَا وَاحِدَةٌ أُخْرَى فَتَقَعُ هَذِهِ فِي الْحَالِ وَ
 لَا يَعْلَمُ مَا سَبَقَتْهُ وَإِذَا لَمْ تَقْتِدْ كَانَتْ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا أَيْ إِذَا لَمْ يَقْتِدْ كِلَيْهِ مِنَ
 الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكَنَائَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ أَوْ بَعْدٌ وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ
 وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَاقٌ وَفِي الثَّانِي طَلَاقَانِ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ
 أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى الَّتِي تَقَعُ الْأُولَى وَلَا يَعْلَمُ حَالُ
 الْأُثْنِيَّةِ وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى الْمَاضِيَةِ
 فَتَقَعَانِ مَعًا وَهَذَا أَكْمَلُهُ فِي الطَّلَاقِ وَأَمَّا فِي الْأَقْرَارِ فَيَلْزَمُ فِي قَوْلِهِ لَدُنَّ عَلِيٍّ وَرُفْهَمُ وَاحِدٌ
 قَبْلَ دَرَاهِمِهِمْ وَاحِدٌ وَفِي الصُّوَرِ الْأُخْرَى يَلْزَمُ دَرَاهِمَانِ هَكَذَا قَالَ الْوَلَاءُ

ترجمہ

اور کلمہ قبل تقدیم کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا مقابل اس چیز
 (مضات الیہ) سے پہلے ہو جس کی طرف یہ مضات کیا گیا ہے۔ اور کلمہ بعد تاخیر کیلئے وضع
 کیا گیا ہے یعنی اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا مقابل اس چیز (مضات الیہ) سے بعد میں ہے جس کی طرف یہ مضات
 ہوا ہے۔ اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے۔ یہ ہر اس جگہ میں کہ جہاں لفظ قبل کہنے
 سے ایک طلاق ہوتی ہے اس جگہ بعد بعد کہنے سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور جس جگہ لفظ قبل میں دو طلاقیں
 واقع ہوتی ہیں وہاں لفظ بعد کہنے سے ایک طلاق ہوگی جیسا کہ مصنف نے فرمایا۔ اور یہ الفاظ جب کنا یہ سے مقید
 ہوں تو اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد میں سے ہر ایک جب کنا یہ
 سے مقید کئے جائیں مثلاً شوھر کہے انت طالق واحدہ قبلہا واحدہ وبعدہ با واحدہ تو قبلیت اور بعدیت
 معنی میں اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ اگرچہ ترکیب اسی کے اعتبار سے ماقبل ہی کی صفت کیوں
 نہ واقع ہوں۔ پس پہلی صورت (واحدہ قبلہا واحدہ) میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت
 میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں کہ انت طالق واحدہ تو وہ ایک
 طلاق والی ہے کہ جس سے پہلی دوسری طلاق گزر چکی ہے پس فی الحال دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

اور دوسری صورت کے معنی یہ ہیں کہ تو اس ایک طلاق والی ہے کہ عنقریب اس کے بعد دوسری آئیگی پس موجود طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور آئندہ جو آئے گی اس کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور جب قبل و بعد مقید نہیں ہوتے تو اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں۔ یعنی جب قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ سے مقید نہیں ہوتے بایں طور کہ شوہر کہے "انت طالق" واحد قبل و بعد واحد تو اس صورت میں قبل اور بعد اپنے ماقبل کی صفت بنتے ہیں۔ لہذا پہلی مثال انت طالق واحد قبل واحد میں ایک طلاق اور دوسری یعنی انت طالق واحد بعد واحد میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں کہ انت طالق واحد تو وہ ایک طلاق والی ہے جو دوسری ایک طلاق کے پہلے ہے جو آئیوا لی ہے۔ پس اول طلاق واقع ہو جائے گی اور آنے والی طلاق کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور دوسری مثال کے معنی یہ ہیں انت طالق واحد التی کانت بعد الواحدة الاخری الماضیہ۔ پس دو طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ یہ پوری تفصیل قبل اور بعد کی مسئلہ طلاق میں ہے اور بہر حال مسئلہ اقرار میں پس اس کے قول لے علیٰ درهم واحد قبل درهم میں ایک و رسم واجب ہو گا اور باقی دوسری صورت میں اس کے ذمہ دو درهم واجب ہوں گے۔ علمائے اسی طرح فرمایا ہے۔

تشریح

قولہ وقبلہ للتقدیم الخ۔ اسمائے ظروف میں سے قبل اور بعد بھی ہیں ان میں لفظ قبل اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ بتائے کہ قبل کا ماقبل اس کے مابعد سے مؤخر ہے اور طلاق کے مسئلے میں بعد کا حکم قبل کے برعکس ہے۔ اور جس جگہ قبل کے ذکر کرنے پر ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ اگر بعد کا لفظ ذکر کیا جائے تو دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اور جہاں لفظ قبل کے ذکر کرنے پر دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اگر اس جگہ لفظ بعد ذکر کیا جائے تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ قولہ واذ اقتصدت بالکتابۃ الخ اور لفظ قبل اور بعد کو جب ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا جائے۔ یعنی ان دونوں کا مضاف الیہ کوئی ضمیر واقع ہو تو یہ اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت بنتے ہیں مگر باعتبار معنی یہ اپنے مابعد کی صفت بن جاتے ہیں۔ جسے ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے اس طرح کہا "انت طالق واحد قبلہا واحد"۔ یا یہ کہا "انت طالق واحد بعد واحد"۔ تو اس صورت میں قبل اور بعد معنی کے لحاظ سے اپنے مابعد کی صفت ہوں گے اور قبل والی صورت میں دو طلاقیں اور بعد والی صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ ترجمہ یہ ہے۔ تو ایک طلاق والی ہے اور اس سے پہلے ایک طلاق ہو چکی ہے۔

اس مثال میں ایک طلاق فی الحال واقع کی گئی اور قبلہا واحد تبکیر ایک طلاق اس سے پہلے ماضی میں واقع کی گئی اس لئے جو طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ زمانہ تکلم میں واقع ہو گئی۔ اور جو طلاق زمانہ ماضی میں دی گئی وہ بھی اسی کے ساتھ زمانہ حال میں واقع ہو جائے گی۔ اس طرح عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے "یقار طلاق فی الماضی یقار فی الحال۔ زمانہ ماضی میں طلاق کا واقع کرنا دراصل زمانہ حال میں واقع کرنا ہے۔ اس لئے زمانہ ماضی کی طلاق بھی حل دالی طلاق

کے ساتھ واقع ہو جائے گی اور اس عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں ہو جائیں گی۔
 دوسری صورت میں یعنی انت طالق واحدہ بعدہ واحدہ میں یک طلاق زمانہ حال میں اور ایک طلاق
 زمانہ حال کے بعد والے زمانے میں یعنی زمانہ استقبال میں واقع کی گئی ہے۔
 پس انت طالق واحدہ کہہ کر جو طلاق زمانہ حال میں دی گئی ہے وہ تو فوراً واقع ہو جائے گی۔ مگر بعدہ
 واحدہ کہہ کر جو زمانہ آنندہ میں طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی اس لئے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے
 لہذا اس پر عدت واجب نہیں ہے اس لئے وہ ایک طلاق واقع ہو جانے کے بعد دوسری طلاق کے لئے
 محل باقی نہ رہی اس لئے بعد واحدہ سے جو دوسری طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی۔
ایک اعتراض مذکورہ قاعدہ پر بعض نے اعتراض کیا ہے کہ مثلاً کسی نے کہا جاردی رجل وزید قبلہ میرے
 پاس مرد آیا اور اس سے پہلے زید آیا اس مثال میں قبل ضمیر کی طرف مضاف ہے اور ضمیر اس کا مضاف الیہ ہے
 مگر اس کے باوجود قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت بن رہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ایک
 ایسا شخص آیا کہ جس سے پہلے زید آیا۔ جب کہ آپ کے قاعدہ کے مطابق لفظ قبل کو اپنے مابعد کی صفت واقع
 ہونا چاہیے تھا؟

جواب یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جب قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ لفظ قبل کا مضاف الیہ واقع
 نہ ہو۔ اور مذکورہ بالا مثال میں لفظ قبل کے بعد کوئی اسم ظاہر ہونے کو نہیں ہے۔ لہذا اس مثال کو اعتراض میں
 پیش کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا قاعدہ۔ مصنف نے فرمایا اگر یہ دونوں لفظ یعنی لفظ قبل اور لفظ بعد کسی ضمیر کی طرف مضاف نہ
 ہوں تو دونوں اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوں گے۔ جیسے کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا "انت طالق"
 واحدہ قبل واحدہ۔ یا اس نے اس طرح کہا انت طالق واحدہ بعدہ واحدہ تو ان دونوں مثالوں میں قبل اور
 بعد اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔ اور قبل والی صورت میں ایک طلاق اور بعد والی صورت میں دو طلاقیں
 واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ قبل والی صورت میں مطلب یہ ہے کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک اور طلاق
 بعد میں آنے والی ہے وہ اس سے پہلے ہے اس لئے انت طالق واحدہ سے تو ایک طلاق فوراً واقع ہو جائے
 گی اور غیر مدخول بہا ہونی کی وجہ سے دوسری طلاق کی محل باقی نہ رہی اس لئے دوسری طلاق بیکار ہو جائے گی۔
 اور دوسری مثال میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گذری ہوئی
 طلاق کے بعد واقع ہے یعنی ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہے۔
 اس مثال میں جو طلاق انت طالق واحدہ کے ذریعہ دی گئی وہ تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ اور جو
 طلاق ماضی کی جانب منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی فی الحال ہی اسی طلاق کے ساتھ ساتھ واقع ہوگی۔
 اسی مذکورہ قاعدہ کے مطابق کہ ایقار طلاق فی الماضی ایقار فی الحال۔ لہذا بعد والی صورت میں دونوں

طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔

اس قاعدہ پر ایک اعتراض : جاہلی رجل قبل زید غلامہ اس مثال میں قبل کا لفظ تسمیہ کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی جانب مضاف ہے۔ اس لئے قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہئے حالانکہ اس مثال میں لفظ قبل اپنے مابعد کی صفت بن رہا ہے۔ نہ کہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہے۔

جواب : یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جب لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر مذکور نہ ہو جبکہ اس مثال میں مضاف الیہ کے علاوہ غلامہ اسم ظاہر مذکور ہے۔ لہذا اس قاعدہ پر اس مثال کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ مذکورہ احکام صرف غیر مدخول بہا عورت کے حق میں ہیں۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو مذکورہ بالا صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ دونوں لفظ بمعنی ماقبل اور بعد خواہ اسم ظاہر کی جانب مضاف ہوں، یا اسم ضمیر کی جانب مضاف ہوں۔

اور اگر طلاق کے علاوہ اقرار کے موقع پر ان دونوں الفاظ کا استعمال کیا جائے تو اس کے احکام طلاق کے احکام کے علاوہ ہیں، بعینہ ایک حکم نہیں ہے۔ جیسے کسی نے اقرار کیا اور کہا لا علیٰ درہم بعدہ درہم۔ اس لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اس کے بعد ایک درہم ہے۔ تو اس صورت میں اقرار کر نیوالے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ مراد لیا جائیگا کہ اس کے لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور اس کے بعد ایک درہم ہے جو مجھ پر واجب ہے۔ جبکہ مسئلہ طلاق میں بعد والی صورت میں اگر بعد کو ضمیر کی جانب مضاف کیا جائے تو عورت پر صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر اقرار کر نیوالا کہے لا علیٰ درہم قبلہ درہم۔ اس کے لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور اس سے پہلے ایک درہم ہے، یا لا علیٰ درہم بعد درہم کہے۔ ان دونوں صورتوں میں بھی اقرار کرنے والے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔

اور اگر اقرار کر نیوالے نے کہا لا علیٰ درہم واحد قبل درہم۔ تو اس صورت میں صرف ایک درہم اس پر واجب ہوگا۔ دلیل اس کی یہ بیان فرمائی ہے کہ اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ میرے اوپر اس کا ایک درہم واجب ہے ایک درہم سے پہلے جو آئندہ واجب ہوگا۔ لہذا جس درہم کا اس نے اقرار پہلے کیا ہے وہ واجب ہو گیا۔

اور جس درہم کے وجوب کا آئندہ کیلئے ذکر کیا ہے وہ چونکہ معلوم نہیں ہے اس لئے وہ درہم فی الحال اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا مگر صاحب توضیح و تلویح کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اقرار کرنے والے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے جس طرح باقی تین صورتوں میں اس کے ذمہ دو درہم واجب ہوئے ہیں۔

اور اس کے اقرار لا علیٰ درہم واحد قبل درہم کا مطلب یہ ہے کہ اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے۔ فی الحال ایک درہم سے پہلے نہ یہ کہ آئندہ زمانہ میں واجب ہو نیوالے درہم سے پہلے۔ گویا صورت حال یہ ہے کہ اس نے

آگے پیچھے تقدیم و تاخیر سے دودرہموں کے وجوب کافی الحال اقرار کیا ہے لہذا اس پر دوی درہم واجب ہونگے نہ کہ ایک درہم۔ لہذا اس صورت میں بھی دوی درہم واجب ہوں گے۔
اقرار اور طلاق کے مابین فرق :- مذکورہ صورت غیر مدخول بہا عورت کے لئے فرض کیا گیا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے جن صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں واجب ہوتی ہیں۔ ان میں صرف اول طلاق واقع ہوگی۔ اور دوسری طلاق کے واقع ہونے سے پہلے وہ بائنہ ہو جاتی ہے اور محل طلاق کا باقی نہیں رہتی۔ اس لئے دوسری طلاق لغو ہو جاتی ہے اور دین واجب کرنے کیلئے محل چونکہ باقی رہتا ہے۔ اس ایک درہم واجب کرنے کے بعد دوسرا درہم بھی واجب ہو سکتا ہے کیوں کہ اقرار کرنے والا اور اس کا اقرار باقی ہے۔

وَعِنْدَ الْحَضْرَةِ فَإِذَا قَالَ لِعَاصِمٍ لَكَ عِنْدِي الْفَتْ دَرَاهِمٌ كَأَن وَدَّيْتَهُ لِأَنَّ الْحَضْرَةَ تَدُلُّ عَلَى الْحَفِظِ دُونَ الْإِزْمِ لِأَنَّ عِنْدَ بَيْتِ الْقُرْبِ وَالْقُرْبِ الْمُتَقِنِ هُوَ قُرْبُ الْأَمَانَةِ دُونَ الدِّينِ لِأَنَّ مُحْتَمَلٌ وَلِهَذَا إِذَا وَصَلَ بِهَذَا لَفْظِ الدِّينِ بِأَنْ يَقُولَ لَكَ عِنْدِي الْفَتْ دَرَاهِمٌ يَكُونُ دَيْنًا -

ترجمہ

اور لفظ عند موجودگی بتانے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے لک غندی الف درہم (تمہارا میرے پاس ہزار درہم ہے) تو اس کا کہنا ودیعت کا اقرار ہوگا کیونکہ کسی شئی کی موجودگی اس کی حفاظت کی نشاندہی کرتی ہے، اس کے لزوم کی نہیں۔ اس وجہ سے کہ لفظ عند قریب کیلئے آتا ہے۔ اور یقینی قرب وہ امانت کا قرب شمار ہوتا ہے نہ کہ فرض کا کیونکہ فرض تو محتمل ہے۔ اسی لئے جب اقرار کر نیوالے نے لفظ دین اس کے ساتھ ملا دیا یا اس طور کہہ لک غندی الف دینا تو دین شمار ہوگا۔

تشریح

عند کا بیان :- اسماء ظرفیت میں سے ایک اسم لفظ عند بھی ہے۔ یہ لفظ موجودگی کے بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ خواہ موجودگی حقیقہ ہو جیسے زید عند عمر۔ یا موجودگی محکم ہو جیسے غندی مال (میرے پاس مال ہے) یہ اس وقت بھی کہا جاسکتا ہے جب مال اس کی جیب میں موجود نہ ہو بلکہ مال اس کے گھر میں رکھا ہوا ہو۔ بہر حال لفظ عند موجودگی کو بیان کرتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے سے کہا لک غندی الف درہم (تمہارے میرے پاس ایک ہزار درہم ہیں) تو یہ کلام ودیعت پر محمول کیا جائے گا، دین پر محمول نہ ہوگا۔ اس لئے لفظ عند اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ہزار درہم میرے پاس موجود ہیں، لازم ہوتے پر دلالت نہیں کرتا۔ اس وجہ سے کہ لفظ عند قرب کو

بیان کرتا ہے۔ اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں ہوتا، دین کا قرب صرف احتمال کے درجہ میں ہوتا ہے لہذا اس کا قرب ہونا یقینی ہے یعنی امانت کا قرب کلام کو سی پر حمل کیا جائیگا اس کے علاوہ پر معمول نہ کیا جائیگا اور چونکہ لفظ قرب دین کا بھی احتمال بعید رکھتا ہے اس لئے اگر یوں کہا جائے ”عذری العسر درہم دیناً“ (میرے پاس ایک ہزار درہم قرض کے ہیں) تو یہ کلام قرض پر معمول ہو گا اور لفظ دین کو اس احتمال کی تفسیر قرار دیں گے

وَعِبْرَةُ يَتَعَمَلُ صِفَةً لِلنَّكَرَةِ وَيُسْتَعْمَلُ اسْتِثْنَاءً لَكِنْ: اِلَّا اسْتِعْمَالَ الْاَوَّلِ اَصْلٌ فِيهِ وَالثَّانِي تَبَعٌ فَهُوَ اَيْضًا دَاخِلٌ فِي الظُّرُوفِ تَغْلِيْبًا لِقَوْلِهِ لَمْ، عَلَيَّ دَرَاهِمٌ غَيْرُ دَانِقٍ بِالْعَرَفِ فَيَلْزَمُ دَرَاهِمٌ لَانْتِهَاً بِحَقِّ صِفَةِ الدَّرَاهِمِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَمْ عَلَيَّ الدَّرَاهِمُ الَّذِي مَغَايِرٌ لِدَانِقٍ فَلَا يَسْتَشْنِي مِنْهُ شَيْءٌ فَيَلْزَمُ دَرَاهِمٌ تَامٌ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصْبِ كَانَ اسْتِثْنَاءً فَيَلْزَمُ دَرَاهِمٌ اِلَّا دَانِقًا وَهُوَ مَقْدَارُ سُدُسِ الدَّرَاهِمِ وَسَوَى مِثْلِ غَيْرِ فِي كَوْنِهِ صِفَةً وَاسْتِثْنَاءً وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيقَةِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ اَعْرَابٌ تَقْدِيرًا يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ وَلَعَلَّ الْقَاضِيَ لَا يَصْدَقُ فِي صَوْرَةِ التَّخْفِيفِ۔

ترجمہ

در لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر استعمال ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن لفظ غیر میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے۔ لہذا یہ بھی تغلیب کے طور پر ظن میں داخل ہو گیا جیسے کہنے والے کا قول لَمْ عَلَيَّ دَرَاهِمٌ غَيْرُ دَانِقٍ (غیر کو رفع پڑھنے کی صورت میں) اس پر پورا ایک درہم واجب ہو گا۔ کیونکہ لفظ غیر اس وقت درہم کی صفت ہے تو معنی یہ ہو گئے کہ اس کے لئے میرے ذمہ ایسا درہم ہے جو دانیق کے علاوہ ہے (دانیق ایک سک ہے جو درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے) پس اس سے کوئی چیز مستثنیٰ نہیں ہوئی لہذا درہم تام واجب ہو گا۔ اور اگر اس نے لفظ غیر کو نصب دیکر پڑھا تو وہ استثناء ہو گا اور ایک دانیق چھوڑ کر ایک درہم اس پر لازم ہو گا اور دانیق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ اور لفظ سوئی لفظ غیر کی طرح ہے یعنی لفظ سوئی بھی صفت و استثناء ہونے میں غیر کی طرح ہے ورنہ در حقیقت وہ طرف ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے لہذا اس کو نیت کے حوالہ کیا جائے گا اور شاید قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

تشریح

لفظ غیر کا بیان :- یہ لفظ گواسماہ ظروف میں سے نہیں ہے مگر تغلیباً اسکو یہاں ذکر کیا گیا ہے۔
لفظ غیر کے استعمال :- یہ لفظ کسی نکرہ کی صفت بھی واقع ہو جاتا ہے اور بھی استثناء کے لئے بھی۔ مگر ان دونوں میں اول استعمال اس کا اصل ہے اور دوسرا استعمال اصل نہیں ہے۔

صفت ہو کر استعمال ہونکی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ اسم صفتی ہے کیونکہ کلمہ غیر بمعنی منفی ہے اور غیر ذات مع تغیر کا نام ہے معنی غیر ذات مع التغییر پر اس کی دلالت ہے اس لئے یہ غیر اسم صفتی ہوگا لہذا اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہے۔

لفظ غایر نکرہ کئی صفت کیوں ؟ :- اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ غیر خود تو نکرہ ہے اور اگر یہ معرفہ کی جانب مضاف ہو جائے تو بھی نکرہ ہی رہتا ہے معرفہ نہیں ہوتا اس لئے جب یہ نکرہ ہے تو نکرہ ہی کی صفت واقع ہوگا۔

لفظ غایر استثناء کے لئے :- اس وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے کہ یہ حرف الّا کے مشابہ ہے۔ کیوں کہ ان دونوں میں ان کا بعد ماقبل کا غیر ہو کر تا ہے اسی مشابہت کی بنا پر لفظ غیر کو استثناء کیلئے استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے کسی نے کہا لے علی درہم غیر دانیق۔ اور اگر اس نے غیر کو رفع پڑھا تو اقرار کرنے والے پر ایک درہم پورا واجب ہوگا۔ اس لئے کہ رفع کی صورت میں غیر دانیق کی صفت واقع ہے۔

اور اگر اقرار کر نیوالے نے لفظ غیر کو نصب پڑھا تو لفظ غیر استثناء کے معنی دے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک دانیق کم ایک درہم واجب ہے اس لئے اقرار کر نیوالے پر ایک دانیق کم ایک درہم واجب ہوگا۔ دانیق میں نون کو فتح اور کسہ دونوں درست ہیں۔ اور درہم کے چٹوئیں حصہ کو دانیق کہا جاتا ہے۔

لفظ سوئی :- یہ لفظ بھی نکرہ کی صفت بنتا ہے اور استثناء کے معنی دیتا ہے۔ یہ لفظ در حقیقت ظرت ہے۔ مثلاً کسی نے کہا ضربت خالد اسوئی حامد یعنی مکان حامد میں نے حامد کی جگہ خالد کو مارا۔ اور چونکہ سوئی کا اعراب مخذوف ہوتا ہے اس لئے اس کو نیت پر موقوف مانا جاتا ہے۔ اگر نیت رفع کے ساتھ پڑھنے کی ہے تو بطور صفت کے استعمال ہوگا اور اقرار کر نیوالے پر پورا درہم واجب ہوگا اور اگر اس کو نصب کی نیت سے پڑھا تو یہ استثناء کے معنی دیگا اور اس پر ایک دانیق کم ایک درہم واجب ہوگا۔ شارح نے فرمایا کہ ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کی وجہ سے اس کو قبول نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کرے کہ اس نے اپنے مفاد کی وجہ سے استثناء کا ارادہ کیا ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الشَّرْطِ فَإِنْ أَصْلُ فِيهَا لَا نَهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا لِهَذَا الْمَعْنَى وَغَيْرُهَا
تُسْتَعْمَلُ لِمَعَانٍ أُخَرُ وَلِهَذَا غَلِبَ إِنْ فَسَعِيَ الْكَلِمُ بِحُرُوفِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ
بَعْضُهَا اسْمًا وَاسْتَمَاتَ دَخَلَ عَلَى أَمْرٍ مَعْدُومٍ عَلَى خَطَرِ الوجودِ وَلَيْسَ بِكَافٍ لِمَعَالَةِ
فَلَا تُسْتَعْمَلُ فِيمَا لَمْ يَكُنْ عَلَى خَطَرِ الوجودِ بَلْ لِحَالِ الْإِلَّا بِضَرْبٍ مِنَ التَّوْبِيلِ لِأَنَّهُ مَحَلٌّ
لَوْ لَا يُسْتَعْمَلُ عَلَى أَمْرٍ كَائِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا بِالتَّوْبِيلِ لِأَنَّهُ مَحَلٌّ إِذَا قِيلَ قَالَ إِنْ لَمْ
أُطْلَقَتْ فَإِنَّ طَائِفًا لَمْ تُطْلَقْ حَتَّى يَمُوتَ أَحَدُهُمَا لِأَنَّ هَذَا الشَّرْطَ لَا يَعْلَمُ قَطْعًا إِلَّا

حِينَ مَوْتٍ أَحَدِهِمَا فَإِنَّ مَقْبَلَ الْمَوْتِ يُمَكِّنُ فِي كُلِّ حَالٍ أَنْ يَطْلُقَهَا فَإِذَا
لَمْ يَطْلُقْ وَشَاءَتْ مَوْتُ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَتَحْرُمُ عَنِ الْمِيرَاثِ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ
مَدْخُولٍ بِهَا بَخْلَانٍ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا لِأَنَّ امْرَأَةَ الْفَارِثِ تَرِثُ بَعْدَ
الدَّخُولِ وَكَذَا إِذَا شَاءَتْ مَوْتُ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ الْبَتَّةَ لِأَنَّ تَحْقِيقَ الشَّرْطِ حَرَجٌ -

ترجمہ

اور انھیں حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں۔ اور حرف ان میں اصل ہے
کیونکہ لفظ ان صرف انھیں معانی کیلئے مستعمل ہے مگر دوسرے حروف دیگر معانی کیلئے
بھی استعمال کر لئے جاتے ہیں۔ اس لئے غالب ہے کہ ان سب کا نام حروف شرط رکھا گیا اگرچہ بعض ان
میں سے اسم بھی ہیں اور حرف ان شئی معدوم پر وجود کے اندیشہ کے ساتھ داخل ہوتا ہے اور وہ یقینی
طور پر موجود نہیں ہوتی لہذا یہ حرف ان اس جگہ مستقل نہ ہوگا جو وجود کے اندیشہ میں نہ ہو بلکہ امر محال ہو
بہتہ کسی تاویل سے استعمال ہو سکتا ہے کیونکہ یہ مقام دراصل کلمہ لو کا ہے اور نیز ان ایسے امر بھی داخل
نہیں ہوتا جو یقینی طور پر ہو نہ ہو البتہ کسی تاویل سے اس کا استعمال ہو سکتا ہے کیوں کہ یہ اذا کا محل ہے۔
چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے تو عورت کو
طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ دونوں میں سے کوئی انتقال کر جائے کیونکہ یہ شرط یقینی طور پر اس وقت
تک معلوم نہ ہوگی جب تک دو میت ایک مرنے جائے اس لئے کہ موت سے پہلے ہر وقت میں ممکن ہے کہ وہ
طلاق واقع کر دے پس جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت قریب ہو گئی تو عورت مطلقہ ہو جائے
گی اور میراث سے محروم ہو جائے گی اگر غیر مدخول بہا ہے بخلاف اس صورت کے کہ عورت مدخول بہا ہو
کیونکہ امراة الفارث دخول کے بعد وارث ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب عورت مرنے کے قریب ہو جائے گی تو البتہ
مطلقہ ہو جائے گی کیونکہ یقین سے اب معلوم ہو گیا کہ شرط متحقق ہو گئی۔

تشریح

حروف شرط کا بیان :- ان نے فرمایا کہ حرف معانی میں سے حروف شرط
بھی ہیں۔ ان حروف میں حرف ان اصل ہے کیونکہ یہ شرط کے معنی کے ساتھ مخصوص
ہے اور اسی معنی میں استعمال بھی کیا جاتا ہے دوسرے کسی معنی میں حرف ان کا استعمال
نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ دوسرے حروف شرط کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ شرط کے علاوہ دوسرے
معانی بھی دیتے ہیں۔

ان حرف شرط ہے اور حرف ہے۔ اس دوسرے حروف شرط کو بھی تغلیباً حرف کہہ دیا جاتا ہے۔ گویا
حروف شرط میں سے بعض جیسے اذا یہ اسم ہے
سوال :- آپ کا یہ قول کہ ان حرف شرط کے معنی دیتا ہے دوسرے کوئی معنی نہیں دیتا جبکہ ان کلمہ

نافیہ بھی ہے۔ یہ نفی کے معنی دیتا ہے۔

جواب ہے۔۔ اس نام کے دو حرف ہیں۔ اول ان حرف شرط، دوسرا ان نافیہ۔ جو ان حرف شرط ہے وہ صرف شرط ہی کے معنی دیتا ہے دوسرے کوئی معنی نہیں دیتا۔

جواب ہے۔۔ اس اعتراض کا یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ ان کو حرف شرط میں اصل کا درجہ اس درجہ سے دیا گیا ہے کہ یہ صرف حرف شرط کے معنی دیتا ہے۔ دوسرے کوئی معنی نہیں دیتا۔ اس میں ظرفیت وغیرہ کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا ہے جس طرح دوسرے حروف میں مثلاً متی اور اذا ان میں شرط کے ساتھ ظرف ہونیکا بھی اعتبار کر لیا جاتا ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ حرف ان ایسے معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کے وجود کا احتمال ہو اور وہ وجود و عدم کے درمیان متردد ہو۔ اس لئے ان کا داخل کرنا ایسے امر پر جس کا وجود یقینی ہو یا جس کا وجود محال ہو درست نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ اس کی تاویل کر کے محال ہونے سے نکال کر محتمل کے درجہ میں لے آیا جائے۔ محال اور متمنع پر حرف ان اس وجہ سے داخل نہیں ہوتا کیوں کہ جس کا وجود متحقق ہو وہ تو اذا کا محل ہے یعنی اس جگہ حرف اذا داخل ہوتا ہے۔ مثلاً ان لم اطلقک فانک طالق اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے۔ شوہر نے عورت کو طلاق دینے کو طلاق نہ دینے پر معلق کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں عورت پر طلاق اس وقت واقع ہوگی جب شوہر اور بیوی میں سے کسی ایک کے مرنے کا وقت آجائے گا اس لئے کہ طلاق نہ دینے کی شرط یقینی طور پر اسی وقت پائی جائے گی۔ جب ان میں سے کسی کے مرنے کا وقت قریب آجائے گا کیونکہ اس سے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان پایا جاتا ہے اس لئے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور جب شوہر نے پوری زندگی طلاق نہیں دی اور اس کی موت کا وقت آگیا اور صرف انت طالق کہنے کا وقت باقی ہے تو اب شرط پائی گئی۔ یعنی طلاق نہ دینے کی شرط پائی گئی۔ اور جب شرط پائی گئی تو وہ طلاق جو شرط پر معلق تھی وہ اب اس وقت میں واقع ہو جائے گی۔

اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو میراث سے محروم ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر وہ عدت والی ہوتی یا عدت میں ہوتی تو مطلقہ بیوی کی میراث پلنے کا حق حاصل ہوتا۔ اور یہ چونکہ عدت میں نہیں ہے اس لئے وراثت سے محروم ہو جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اسی طرح اگر عورت کے مرنیکا وقت قریب آگیا اور جان بچانے کے وقت انت طالق کہنے کی گنجائش باقی نہ رہی تو چونکہ طلاق نہ دینے کی شرط پائی گئی اس لئے اس وقت پر مرتے وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَإِذَا عِنْدَ نَحَاةِ الْكُوفَةِ تَصَلَّحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيَجْزِي بِهَا مَرَّةً وَلَا يَجْزِي بِهَا أُخْرَى يَكُنْ مِنْهَا مُشْتَرَكَةً بَيْنِ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْلَى تَامَرَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمَجَازَةِ مِنْ جَعْلِ الْأَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِي مَسَبًّا وَمِنْ جِزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَ هَاوُ دُخُولِ الْفَاءِ فِي جِزَائِهَا وَتَامَرَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظَّرْفِ مِنْ غَيْرِ جِزْمٍ وَدُخُولِ فَاءٍ فِيهَا بَعْدَ هَاوُ وَإِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ بَعْدَ هَاوُ كَلِمَتَيْنِ عَلَى نَمِطِ الشَّرْطِ وَالْجِزْمِ مِثَالُ الْأَوَّلِ شَعْرٌ وَاسْتَعْنِ مَا غَنَتْ رُبُّكَ بِالْغَيْرِ وَإِذَا تَصَبَّكَ خَصَصَ صَدَةً فَتَعْمَلُ وَمِثَالُ الثَّانِي شَعْرٌ وَإِذَا تَكُونُ كَرِيحًا أُدْعَى لَهَا وَإِذَا يُحَاسُّ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبٌ وَإِذَا جُوزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَمَا أَنَّهَا حُرُوفُ الشَّرْطِ وَهَوُ قَوْلُ ابْنِ حَنِيفَةَ لَا تَكُنَا لِمَا كُنَّا نَتَّ مُشْتَرَكَةً بَيْنِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عَمُومٌ لِلْمُشْتَرَكِ فَتَعْلِقُ عِنْدَ ارَادَةِ أَحَدِ الْمَعْنِيَيْنِ بَطْلَانِ الْأُخْرَى وَهِيَ سَرَّةٌ

ترجمہ

اور کلمہ اذا انما کہوہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کیلئے بیک وقت صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ اس کے ذریعہ بھی کبھی جزاء کا ذکر کر دیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بھی کیا جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ کلمہ اذا ظرف اور شرط دونوں کے درمیان مشترک ہے پس کبھی کلمات مجازات (شرط) کے بطور استعمال کیا جاتا ہے۔ اول جز کو سبب اور ثانی جز کو مسبب کر دیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل مضارع کو جزم کر کے اس کی جزا میں فار داخل کر دیا جاتا ہے۔ اور کبھی کلمات ظروف کی طرح استعمال ہوتا ہے بغیر جزم کے اور بغیر دخول فار کے۔ یعنی اس کے بعد فعل مضارع پر جزم نہ آئے گا اور نہ جزا میں فار داخل ہوگی اگرچہ شرط و جزا کے طرز پر دیکھے اس کے بعد مذکور ہوں۔ مثال اول (یعنی جب اذا شرط کیلئے ہو) شعر کا ترجمہ یہ ہے۔

اے مخالف تفرات اور بے نیازی کے ساتھ زندگی بسر کر جب تک تیرا رب تجھے مال کے ذریعہ مالدار بنائے رکھے۔ اور جب فقر و فاقہ کی مصیبت آ پڑے تو صبر سے کام لے۔

دوسرے شعر کے معنی یہ ہوں گے، یعنی جب کلمہ اذا وقت کے معنی میں ہو۔ جب کوئی مشکل اور سختی پیش آتی ہے تو مجھے بلایا جاتا ہے، اور جب عمدہ کھانا پکایا جاتا ہے تو جذب کو بلایا جاتا ہے اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزا لائی جائے تو اس وقت اس سے وقت کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں۔ گویا کلمہ اذا حرف شرط ہے۔ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔ اس وجہ سے کہ اذا شرط و ظرف دونوں میں مشترک ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا لہذا دو معنوں میں سے کسی ایک معنی کے مراد لینے کے وقت دوسرے معنی کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

تشریح

کلمہ اذا کا بیان :- حروف شرط میں سے ایک شرط کا حرف اذا بھی ہے۔ اس کے متعلق کوفہ اور بصرہ کے نحویوں میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ کوئی کہتے ہیں کلمہ اذا شرط اور ظرف دونوں میں مشترک ہے۔ کبھی شرط اور کبھی ظرف مان کر کیا جاتا ہے۔

کلمہ اذا کے تین استعمال :- جس جملے میں کلمہ اذا داخل ہوتا ہے اس کا اول جز سبب اور دوسرا جز مسبب ہوتا ہے۔

اذا کے بعد اگر فعل مضارع ہو تو وہ مجزوم ہوتا ہے۔

اذا کی جملہ پر فاعل داخل ہوگا۔ یہ تینوں استعمال اس صورت میں ہیں جبکہ اذا برائے شرط استعمال کیا گیا ہو۔ لیکن اگر شرط کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے مثلاً ظرف کیلئے یا وقت کے معنی دینے کیلئے اس کو استعمال کیا گیا ہے تو مذکورہ تینوں باتیں نہ ہوں گی۔

شعر واذا تصببت خصاصة فتعمل - اور جب تجھے کوئی تکلیف پہنچے تو تو تحمل سے کام لے۔

اس مصرعہ میں اذا بمعنی ان ہے۔ اور شرط کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہے۔ اور جب کلمہ اذا بمعنی وقت ہو تو اس کی مثال واذا تكون كريمة اذعنى لها واذا يحاس المحيس يدعنى جندب : جب کوئی مصیبت کا وقت آجاتا ہے تو اس وقت میں بلا یا جاتا ہوں۔ اور جب حلو سے ماند سے کی ہوتی ہے تو جذب کو بلا یا جاتا ہے۔

اس شعر میں تكون ادعنى اور بحاس فعل ہیں اور مجزوم نہیں ہیں۔ اس لئے معلوم ہوا یہاں اذا شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ ظرف کیلئے ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ جب اذا کو بول کر شرط کے معنی مراد لئے جائیں تو وہ وقت کے معنی میں دلالت نہ مطابقت کرے گا اور نہ ہی تضمن دلالت کرے گا۔ یہی امام صاحب کی رائے ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ کلمہ اذا جب شرط اور ظرف دونوں معانی کیلئے مشترک ہے اور عموم مشترک درست نہیں ہے۔ اس لئے جب لفظ کے دو معانی ہیں سے کوئی ایک معنی مراد لئے جائیں گے تو دوسرے معنی از خود ساقط ہو جائیں گے۔

وَعِنْدَ الْحَاجَةِ وَالْبَصَرَةِ هُوَ الْوَقْتُ حَقِيقَةً فَقَدْ تَسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سِقُوطِ الْوَقْتِ عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ مَثَلُ مَتْنٍ فَإِنَّهَا الْوَقْتُ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا ذَلِكَ بِحَالٍ وَإِذَا لَمْ يَسْقُطْ ذَلِكَ عَنْ مَتْنٍ مَعَ لَزُومِ الْمَجَازِ لَا لَهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِ الْاسْتِفْهَامِ فَلَا وَلِيَّ أَنْ لَا يَسْقُطَ ذَلِكَ عَنْ إِذَا مَعَ عَدَمِ لَزُومِ الْمَجَازِ لَا لَهَا وَهُوَ كَهَمَّا أَيْ ابْنِ يَوْسُفَ وَمَحْسَبِهَا وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَيْهِمَا أَنَّ إِذَا لَمْ يَسْقُطِ الْوَقْتُ عَنْهَا يَلْزُمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْجَوَابُ أَنَّهَا لَمْ تَسْتَعْمَلْ إِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِي هُوَ مَعْنَى حَقِيقَةٍ لَهَا وَالشَّرْطُ أَنَّهَا لَزُمَ

تَضَمُّنًا مِنْ غَيْرِ ارَادَةٍ كَالْمُبْتَدَأِ الْمُتَضَمِّنِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ -

ترجمہ

اور نچاۂ بصروہ کے نزدیک کلمہ اذا حقیقۃً صرف وقت کیلئے موضوع ہے۔ کبھی کلمہ حتی کی طرح وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر اس کا استعمال شرط کیلئے بھی ہو جاتا ہے۔ مگر یہ استعمال بطور مجاز ہوتا ہے۔ چنانچہ کلمہ حتی وقت کیلئے وضع کیا گیا ہے اس سے وقت کے معنی کسی وقت ساقط نہیں ہوتے اور جب یہ معنی حتی سے ساقط نہیں ہوئے باوجودیکہ مجازات معنی شرط اس کے لئے لازم ہے جب کہ استفہام کے مقام میں نہ ہو تو ادنیٰ یہ ہے کہ کلمہ اذا سے بھی وقت کے معنی ساقط نہ ہوں جبکہ کلمہ اذا کیلئے مجازات (شرط) لازم بھی نہیں ہے۔ یہ صاحبین کا قول ہے معنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا۔ لیکن ان دونوں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وقت کے معنی اذا سے ساقط نہ ہوں گے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اذا صرف وقت ہی کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جو اس کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمناً بالا ارادہ کے لازم آجاتے ہیں جیسے وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو جیسے الذی یا ینی فلا درہم (وہ شخص جو میرے پاس آئے گا اس کیلئے درہم ہے)

تشریح

کلمہ اذا کے معنی بصورتوں کے نزدیک :- علماء بصروہ نے کہا ہے کہ کلمہ اذا صرف وقت کے معنی میں آتا ہے اور کبھی متی کی طرح اس سے وقت کے معنی کے بجائے شرط کے معنی لئے جاتے ہیں مگر وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اور شرط کے معنی اس کے مجازی ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ متی برائے وقت وضع کیا گیا ہے اور وقت کے معنی اس سے کبھی ساقط نہیں ہوتے، خبر میں اس کو استعمال کیا جائے یا استفہام میں۔ لہذا جب استفہام کے ماسوا میں کلمہ متی سے شرط کے معنی لازم ہونیکے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی کس طرح ساقط ہو سکتے ہیں۔ حاصل یہ کہ اذا بطور مجاز شرط کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے مگر اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے۔ حضرات صاحبین کا یہی مذہب ہے۔

اعتراض :- کلمہ اذا کو جب مجازاً شرط کے معنی میں استعمال کر لیا گیا اور اس سے وقت کے معنی جو کہ اس کے حقیقی معنی ہیں ساقط نہیں ہوتے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔

جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ اذا صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت استعمال ہوتا ہے اور شرط کے معنی ضمناً لازم آجاتے ہیں جن کا ارادہ بھی نہیں کیا جاتا۔ اور حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب ارادہ ایسا کیا جائے اور اگر از خود جمع ہو جائیں تو یہ ناجائز نہیں ہے۔

یہاں پر بھی دونوں معنی کا اجتماع غیر ارادی ہے اس لئے ناجائز نہ ہو گا جیسے وہ مبتدا جس میں شرط کے معنی بھی پائے جاتے ہوں جیسے الذی یا تینی فلہ، و رہم۔ تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا اس کی حقیقت اور اصل ہے۔ اور شرط و جزا کا پایا جانا مجاز ہے۔ اور اس مثال میں یہ دونوں صادق آتے ہیں مگر شرط و جزا کا اس میں ارادہ نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِذَا لَمْ أَطْلُقْ فَأَنْتِ طَالِقٌ لَا يَمُوعُ الطَّلَاقُ عِنْدَكُمْ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا لَأَنْتُمْ عِنْدَكُمْ بِمَنْزِلَةِ حَرْبِ الشَّرِّ ط وَ سَقَطَ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَبْرًا كَأَنَّهُ قَالَ إِنْ لَمْ أَطْلُقْ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَفِيهِ لَا يَمُوعُ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا وَقَالَ يَقَعُ كَمَا فَرَغَ مِمَّا مَتَى لَمْ أَطْلُقْ لَأَنْتُمْ عِنْدَكُمْ هُمَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَبْرًا الْمَعْنَى فِي مَرَّةٍ مَا نِ لَمْ أَطْلُقْ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَأَذَا فَرَغَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ وَجَدَ زَمَانًا لَمْ يَطْمَقْهَا فِيهِ فَيَقَعُ فِي الْحَالِ كَمَا فِي مَعْنَى وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتَ لَا يَتَقَبَّلُ بِالْمَجْلِسِ كَمَا فِي شَيْءٍ وَالجَوَابُ عَنْهُ أَنَّ تَعْلُقَ الطَّلَاقِ بِالْمَشِيئَةِ فَوْقَ الشَّيْءِ فِي انْقِطَاعِهِ فَلَا يَنْقُطِعُ وَفِي مَا خَصَّنَ فِيهِ وَقَعَ الشَّيْءُ فِي الْوَقْعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَقَعُ بِالشَّيْءِ وَهَذَا كَعَلَهُ إِذَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا أَمَّا إِذَا نَوَى الْوَقْتَ أَوِ الشَّرْطَ فَهُوَ عَلَى مَا نَوَى وَ إِذَا مَا مِمَّا مَثَلُ إِذَا لَكِنَّهُ لَمْ يَنْفَلِتْ عَنْهُ مَعْنَى الْمَجَازَاةَ بِالْإِنْفَاقِ.

ترجمہ

یہاں تک کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اذالم اطلقک فانتي طالق دجیب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک مرنہ جائے۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک کلمہ اگر اقامت مقام شرط کے ہے اور وقت کے معنی ساقط ہو چکے ہیں۔ پس گویا اس نے یہ کہا ان لم اطلقک فانتي طالق۔ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے اور اس قول میں جب تک دونوں میں سے کوئی مرنہ جائے گا طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائیگی جیسے مٹی لم اطلقک میں واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک کلمہ اگر اذ اسے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو اس کے قول کے معنی یہ ہوتے فی زمان لم اطلقک فانتي طالق اس زمانہ میں کہ میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے پس جب وہ اس کلام سے فارغ ہو گیا تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے لہذا طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی جس طرح مٹی کہنے کی صورت میں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے کہا انت طالق اذا شئت تو طلاق والی ہے جب تو چاہے تو یہ طلاق مجلس

کے ساتھ مقید نہیں ہوتی جیسے کہ مٹی شدت کہنے کی صورت میں۔ لہذا معلوم ہوگا کہ اذا عموم وقت کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اس کی مشیت کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ پس اس تعلق کے انقطاع میں شک واقع ہو گیا لہذا منقطع نہ ہوگی۔ اور ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں معنی اذا لم اطلقک فانت طالق میں شک فی الحال وقوع میں ہو گیا ہے لہذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہ بحث اس وقت ہے جبکہ شوہر نے کوئی نیت نہ کی تھی۔ بہر حال جب اس نے وقت یا شرط کی نیت کر لی ہے تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اور کلمہ اذا کلمہ اذا کی طرح ہے لیکن اس میں سب کا اتفاق ہے کہ مجازات (شرط) کے معنی اس سے جدا نہیں ہوتے۔

تشریح

اذا کی مثال فقہی مسئلہ سے :- کلمہ اذا کے متعلق صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ جب اذا سے شرط کے معنی لئے جائیں گے تو وقت کے معنی اس سے ساقط ہو جاتے ہیں اور حرف اذا جب ان کے معنی میں ہوگا تو شرط کے معنی دے گا اور صاحبین کے نزدیک اگر اذا سے شرط کے معنی مراد لئے جائیں گے تو اس سے وقت کے معنی ساقط نہ ہونگے بلکہ وہ شرط اور وقت دونوں کے معنی دیگا جس طرح کلمہ مٹی میں ایسا ہی ہے۔

اس اصولی اختلاف کی مثال فقہی مسئلہ سے مآئن نے ذکر فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا اذا لم اطلقک فانت طالق (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے)۔

امام صاحب نے فرمایا کہ اذا سے اس مثال میں وقت کے معنی ساقط ہو گئے ہیں اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اذا لم اطلقک فانت طالق بمعنی ان لم اطلقک فانت طالق کے معنی میں ہے اور شرط کے معنی میں ہونے کی وجہ سے عورت پر طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک دونوں میں کوئی ایک مرنے کے قریب نہ پہنچ جائے اور علامات موت ظاہر نہ ہونے لگیں۔ لہذا اذا لم اطلقک فانت طالق کہنے پر بھی مذکور حکم دیا جائے گا کہ طلاق بالکل آخری وقت میں واقع ہوگی جب وہ مرنے کے قریب ہو جائیگا۔

صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے اذا لم اطلقک فانت طالق معنی میں مٹی لم اطلقک فانت طالق کے ہے۔ اور مٹی والی صورت میں مکمل جب کلام سے فارغ ہوتا ہے اسی وقت طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

شارح نے فرمایا :- صاحبین کے مسئلہ پر اس کی دلیل کہ اذا کلمہ مٹی کے مانند ہے، حرف ان کے مانند نہیں ہے یہ مسئلہ ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق اذا شدت۔ تو عورت کا یہ خیال اس مجلس تک محدود نہ رہے گا بلکہ اگر اس مجلس کے بعد بھی عورت نے طلاق کو چاہا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جس طرح انت طالق مٹی شدت والی صورت میں یہی حکم دیا گیا ہے کہ عورت کا اعتقاد اس مجلس تک مقید نہیں رہتا بلکہ مجلس کے بعد بھی اس کو طلاق چاہنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر اذا بمعنی ان ہوتا جیسا کہ

امام صاحب کی رائے ہے۔ تو عورت کا یہ خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید رہتا جس طرح انت طالق ان شدت والی صورت میں خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے لہذا اس مسئلہ میں کلمہ اذا کا مٹی کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوئے بلکہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی باقی رہتے ہیں۔

امام اعظم کی جانب سے اس دلیل کا رد :- انت طالق اذا شدت میں عورت کی چاہت کا اس مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اس لیے نہیں ہے کہ کلمہ اذا بمعنی مٹی ہے۔ بلکہ اس وجہ سے ہے کہ جب اس کے شوہر نے انت طالق اذا شدت کہا تو طلاق مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی اور یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار عورت کو حاصل ہوگیا۔ لہذا اگر بعد میں کلمہ اذا کو کلمہ ان معنی شرط کے معنی مراد لے لے گئے تو مجلس بدلنے کے بعد یہ اختیار باطل ہو جائیگا اس وجہ سے کہ انت طالق ان شدت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے اور اس میں عورت کا اختیار تبدیل مجلس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

اور اگر اذا کو مٹی کے معنی میں لے لیا جائے اور وقت معنی لئے جائیں تو بعد مجلس عورت کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ انت طالق مٹی شدت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ ایک صورت میں عورت کا اختیار باطل ہو جاتا ہے، اور ایک صورت میں یہ اختیار باطل نہیں ہوتا ہے باقی رہتا ہے۔ لہذا انت طالق اذا شدت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا بعد مجلس اس اختیار میں شک پیدا ہوگیا اور اس قاعدہ سے کہ (الیقین لھ یزول بالشک) اس مقام پر بھی شک کی وجہ سے عورت کا حاصل شدہ یقینی حق باطل نہ ہوگا۔ لہذا اس جگہ عورت کے حق کا بعد مجلس کے ختم نہ رہنا اس لئے نہیں ہے کہ کلمہ او مٹی کے معنی میں ہو کر وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا مسلک ہے بلکہ مذکورہ بالا وجہ کی بنا پر ہے۔ اور مسئلہ جو اس وقت زیر نظر ہے وہ یہ کہ اذالم اطلقک فان انت طالق میں جو طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی وہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا بمعنی ان ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق کے وقوع میں شک واقع ہو گیا ہے لہذا فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہے کیونکہ شک کی وجہ سے عورت کا اختیار ختم نہ ہوگا اور وہ اپنے اختیار کو استعمال کر سکتی ہے اور طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا بمعنی ان شرطیہ کے ہے بلکہ وقوع شک کی بنا پر جس کی تفصیل اوپر بیان کی جا چکی ہے۔

شارح نے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبین کا مذکورہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شوہر کی کوئی نیت نہ ہو۔ اور اگر اس نے اذا کے بارے میں طرف ہونے یا شرط ہونے کی نیت

کر لی تھی تو جو اس کی نیت ہوگی اسی کے مطابق حکم دیا جائیگا اس لئے کہ کلمہ اذا میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں یعنی برائے ظرف اور وقت اور برائے شرط بمعنی ان شرطیہ۔ اس لئے اگر شوہر نے ظرف کی نیت کی ہے تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کے معنی کی نیت کی تھی تو طلاق آگے خری عمر میں واقع ہوگی۔

قولہ اذا ما مثل اذا الو۔ ما تن نے کہا کلمہ اذا ما مانند کلمہ اذا کے ہے۔ استعمال میں بھی اور حکم میں بھی۔ مگر فرق صرف یہ ہے کہ کلمہ اذا ما سے شرط کے معنی جدا نہیں ہوتے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے۔

ولو للشرط وروی عنہما انما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار یعنی ان لو لم یبق علی معناه الاصل وھو معنی الماضی بمعنی ان انتفاء الجزاء فی الخارج فی الزمان الماضی بانتفاء الشرط کما ھو عند اھل العربیۃ وان انتفاء الشرط فی الماضی لا یجوز انتفاء الجزاء کما ھو عند ارباب المعقول بل صار بمعنی ان فی حق الاستقبال فی عرف الفقہاء ولکم یزوع عن ابی حنیفۃ فی هذا الباب شیء اصلاً

ترجمہ

اور کلمہ لو شرط کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور صاحبین سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق تو دخلت الدار تو یہ قائم مقام ان دخلت الدار کے ہے۔ یعنی کلمہ

لو اپنے معنی اصلی پر باقی نہیں رہا۔ اور معنی حقیقی یہ ہیں کہ اور وہ ماضی منفی کے معنی ہیں مطلب یہ ہے کہ خارج میں زمانہ ماضی میں جزاء کی نفی ثابت ہے شرط نہ پائے جائیگی وجہ سے۔ یہی مذہب اہل عربیہ کا بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں ہے کہ زمانہ ماضی میں شرط کا انتفاء اس وجہ سے پایا گیا کہ جزاء نہیں پائی گئی جیسا کہ ارباب معقول کی رائے ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں استقبال کے معنی دینے کیلئے ان کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن امام ابو حنیفہ سے اس باب میں کوئی بات منقول نہیں ہے۔

تشریح

کلمہ لو کا بیان :- کلمہ لو یہ بھی برائے شرط آتا ہے مگر اس کے لئے ضروری ہے جہاں یہ داخل ہو وہ فعل ماضی ہو۔ یعنی لو فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے جیسے لو جئت لاکرک اگر تو میرے پاس آیا تو میں تیرا کرام کروں گا۔ دوسرا ترجمہ : اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا کرام کرتا۔ اس ترجمہ کے لحاظ سے زمانہ ماضی میں مجیت کے نہ پائے جانے کی بناء پر اکرام کی نفی کی گئی ہے۔ صاحبین کا قول ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق تو دخلت الدار تو یہ قول انت طالق ان دخلت الدار کے معنی میں ہو گا۔ یعنی کلمہ لو اپنے اصلی معنی میں باقی نہیں رہا بلکہ فعل مضارع کے معنی دیگا۔

لو کے اصلی معنی کیا ہیں۔ اس بارے میں اہل عربیت کا قول یہ ہے کہ کلمہ لو خارج میں انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزا کے لئے آتا ہے۔

ارباب معقول نے کہا انتفاء جزا کی بنا پر انتفاء شرط کیلئے آتا ہے۔ دونوں نے باری تعالیٰ کا یہ قول اپنی دلیل میں ذکر فرمایا ہے لو کان فیہمما الہتہ الا اللہ لفسدنا اہل عربیت نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیلئے ہے۔ اگر ان دونوں (زمین و آسمان) میں خدا کے سوا اور بھی خدا ہوتے تو ان کا یہ نظام (درہم برہم ہو جاتا) مگر چونکہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی خدا نہیں ہے اس لئے ان کا نظام فاسد نہیں ہوا۔

حاصل یہ نکلا کہ الہ کے متعدد نہ ہونے کی بنا پر فساد نہیں ہوا۔ ارباب معقول نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان دونوں کا نظام فاسد ہو جاتا مگر چونکہ نظام عالم فاسد نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم میں خدا کے سوا کوئی دوسرا خدا بھی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ عالم کے فساد کے نہ ہونے کی بنا پر تعدد الہ کا انتفاء ہوا۔

علمائے اصول کے نزدیک اس آیت کے معنی یہ ہیں اور وہ معنی مذکور دونوں معانی سے مختلف ہیں اور یہ کہ اس جگہ کلمہ لو بمعنی ان سے جس کا استعمال استقبال کیلئے کیا جاتا ہے اور جس طرح ان حروف شرط ماضی پر داخل ہو کر اپنے مدخول کو مستقبل کے معنی میں تبدیل کر دیتا ہے اسی طرح حرف لو بھی ماضی پر داخل ہو گا اور اپنے مدخول کو مستقبل کے معنی میں بدل دیگا لہذا حرف لو پر وہی احکام جاری ہوں گے جو حروف ان شرطیہ پر جاری ہوتے ہیں۔

شراح نے فرمایا کہ اس بارے میں امام صاحب کا کوئی قول ہم کو معلوم نہیں اس لئے صاحبین کے قول پر عمل کیا گیا ہے۔

وکیفۃ للسؤال عن الحال فی اصل وضع اللغۃ نقول کیف رأیہ ائی اصحیح ام سقیم فان استقام ای السؤال عن الحال فیہا والا بطل لفظ کیف والحداد باستقامۃ السؤال عنہا ان یکون ذلک الشئ ذکیفۃ وحال مع قطع النظر عن ان یکون مثلاً سؤالاً او لا کما فی الطلاق وبعدم استقامۃ ان لا یکون ذلک الشئ ذکیفۃ وحال کما فی العتاق علی ما سیبہ۔

ترجمہ

اور کیفیت لغت میں حالت دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ تم کہتے ہو کیف زیادہ کا کیا حال ہے یعنی بیمار ہے یا تندرست ہے؟ پس اگر تندرست ہے معنی حالت کے بارے میں سوال درست ہے تو بہتر ہے ورنہ لفظ کیف کا ذکر بیکار ہو جائیگا۔ سوال کے درست ہونے سے مراد

یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت اور حالت والی ہو۔ اس سے قطع نظر کہ وہاں کیفیت کا سوال کیا گیا ہے یا نہیں جیسے مکمل طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت والی یا حال والی نہ ہو جیسے اعتاق میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔

تشریح

کیف کا بیان :- اور حرف کیفیت حال کے سوال کیلئے آتا ہے۔ حال سے مراد صفت اور حالت ہے اس سے حال بخوبی مراد نہیں اور نہ وہ حال مراد ہے جو ماضی کے بعد مستقبل سے پہلے ہوتا ہے اور نہ حال کے معنی وہ ہیں جو ملک کے مقابل آتا ہے یعنی حال سے وہ کیفیت مراد لینا جو راسخ نہ ہو۔ لہذا مطلب یہ ہوا کہ حرف کیفیت باعتبار لغت صفت اور حالت کو دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے مثلاً کسی نے کیفیت زید کہا یعنی زید کیسا ہے تو اس سے مراد سائل کی یہ ہوگی کہ زید درست ہے یا مریض ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ اگر کسی کی حالت کو معلوم کرنا مقصود ہو تو اس وقت کیفیت اپنے صحیح معنی دیگا اور نہ کیفیت کوئی اور دوسرے معنی نہ ہوں گے۔

شارح نے کہا، سوال کے صحیح اور درست ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیفیت داخل ہوتا ہے وہ اسم کیفیت اور حالت والا ہوگا اس سے بحث نہیں کہ اس جگہ کوئی سوال ہے یا نہیں۔ جیسے طلاق کے باب میں۔ اس لئے طلاق وہ اسم ہے جس میں کیفیت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ طلاق بائنہ زوجہ اور مغالطہ منوں کیفیتوں کی ہوتی ہے۔ اگر طلاق بائنہ ہے پھر دیکھا جائے کہ وہ بائنہ خفیہ ہے یا بائنہ غلیظہ ہے۔

سوال کے درست نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیفیت داخل ہے وہ اسم حالت اور کیفیت والا نہ ہو جیسے عتاق میں امام صاحب کے نزدیک۔ کیونکہ ان کے نزدیک عتاق کوئی کیفیت نہیں ہے۔ اس لئے اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "انت حر" کیفیت شئت "تو غلام فی الحال آزاد ہو جائیگا۔

ثُمَّ بَيَّنَّ أَنَّ الْمَثَالَئَ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفْظِ فَقَالَ وَلِذَا لَيْتَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي تَوَلَّى أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ أَنْتَ إِيقَاعٌ مِثَالُ الْمَطْلُوبِ لَفْظُ كَيْفَ فَإِنَّ الْعَتَقَ لَيْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَوْنُهُ مُدَبَّرًا أَوْ مُكَاثِبًا عَلَى مَالٍ وَغَيْرِ مَالٍ عَوَارِضٌ لَهُ فَلَا يُعْتَبَرُ فَيُلْغَوُ الْكَيْفَ شِئْتَ وَيَقَعُ الْعَتَقُ فِي الْحَالِ وَفِي الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَيَبْقَى الْفَضْلُ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرُ مَوْضِعًا إِلَيْهَا بِشَرَاطِنِ الزَّوْجِ مِثَالُ لَاسْتَقَامَةِ الْحَالِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ ذُو حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَمَنْ كَوَّنَهُ رَجْعِيًّا أَوْ بَائِنًا خَفِيَّةً أَوْ غَلِيظَةً عَلَى مَالٍ فَيَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمَجَرَّدِ التَّكْلِمِ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتَ وَيَكُونُ بَاقِيَ التَّوَلُّيِّضِ إِلَيْهَا فِي حَقِّ الْحَالِ الَّذِي هُوَ مَدْلُولُ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ أَعْنَى كَوْنُهُ بَائِنًا أَوْ الْقَدْرُ أَعْنَى كَوْنُهُ ثَلَاثًا وَاثْنَيْنِ إِذَا دُفِئَ نَيْتًا

الزَّوْجِ فَإِنْ اتَّفَقَ نِيَّتُهُمَا يَقَعُ مَا نَوِيَا وَإِنْ اخْتَلَفَ فَلَا يَدَّ مِنْهُمَا أَعْتَابُ الشَّيْئَيْنِ فَإِذَا تَعَارَضَا تَسَاقُطًا بَقِيَ أَصْلُ الطَّلَاقِ الَّذِي هُوَ الرَّحِيٌّ فَإِنْ تَوَتَّ الشَّيْئَيْنِ وَنَوِيَتْهُمَا أَيْضًا لَا يَقَعُ لِأَنَّهُ عَدَدٌ مُحْضٌ لَيْسَ مَدَّ لَوْلَا لَلْفُظِّ وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَاتِّفَاقٌ أَنْ لَمْ يَكُنْ أَيْضًا مَدَّ لَوْلَا لَلْفُظِّ لَكِنَّهُ وَاحِدٌ أَعْتَابُ رِئْ بِمَا أَحْتَمَلُهُ الْفُظُّ عِنْدَ وَجُودِ الدَّلِيلِ وَالْمَدَّ لَيْلُ هُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفٍ وَاسْمًا أَحْتَارُ إِلَى مُوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مَعَ اتِّفَاقِهِ فَوَضَّ الْأَحْوَالَ بِبَيِّنَاتٍ لَا تَحَالُ مَشَبَّهًا مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْعَدَدِ فَحُتَّاجَةٌ إِلَى الدَّلِيلِ لِيَتَعَيَّنَ أَحَدُ مَعْتَمَلِي هَذَا كَعَلَّةٍ إِذَا كَانَ نَدَّ مَدَّ خَوَلًا بِهَا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَدَّ خَوَلًا بِهَا تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَتَبَيَّنَ بِهَا وَيَلْغُو قَوْلُهُ كَيْفَ شَبَّ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ -

ترجمہ

پھر لفظ و نشر کی ترتیب کا لحاظ رکھ کر بغیر مصنف نے دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا اور کہا اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ نے فرمایا اس کے قول انت حرّ کیف شدت (تو آزاد ہے جس طرح چاہے) میں کہ وہ ایقاع حریت ہے۔ لفظ کے باطل ہونے کی یہ ایک مثال ہے کیونکہ عتق حالت و کیفیت والی شئی نہیں ہے امام صاحب کے نزدیک اور غلام کا مدبر یا مکتب مال اور بغیر مال وغیرہ غلام کے عواض ہیں (ادصاف نہیں ہیں) پس یہ معتبر نہ ہوں گے۔ لہذا مذکورہ کلام میں کیف شدت کا لفظ بے معنی اور لغو ہے اور آزادی فی الحال واقع ہو جائیگی۔ اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کی طرف سونپ دی جائے گی بشرطیکہ شوہر نے نیت کی ہو۔ کیف کے حال والا ہونیکے یہ ایک مثال ہے کیونکہ طلاق حالت و کیفیت والی ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک معنی یہ کہ وہ رجعی ہے یا بائن اور خفیہ ہے یا غلیظ، مال کے بدلے ہے یا بلا مال کے بدلے۔ لہذا محض انت طالق کیف شدت کے حکم سے نفس طلاق واقع ہو جائے گی اور باقی طلاقیں عورت کی طرف سونپ دی جائیں گی۔ کیفیت کو حالت کے بارے میں جو کہ کیفیت کا مدلول ہے اور وہ طلاق کے وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا بائن ہونا اور قدر معنی ثلاث یا شنین ہونا یہ جب ہے کہ زوج کی نیت کے موافق ہو لہذا اگر دونوں کی نیتیں متفق ہو گئیں تو وہ مقدار طلاق واقع ہو جائے گی جس کی دونوں (میاں بیوی) نے نیت کی ہے۔ اور اگر عورت کی نیت مختلف ہے پس دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور جب دونوں میں تعارض واقع ہو گیا تو دونوں ساقط ہو گئیں پس اصل طلاق باقی رہ گئی اور وہ طلاق رجعی ہے۔ پس اگر عورت نے دو طلاق کی نیت کی اور شوہر کے بھی رہنے کی نیت کی تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ دو کا عدد محض عدد ہے لفظ کا مدلول نہیں ہے۔ اور بہر حال تین یہ بھی اگرچہ لفظ کا مدلول نہیں ہے مگر واحد اعتباری ہے کیونکہ لفظ دلیل موجود ہونے کے وقت اس کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ کیف

یہاں پر دلیل ہے پھر زوج کی نیت کی موافقت کا محتاج ہونا باوجودیکہ عورت کی طرف احوال کو سپرد کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس کی مشیت کی حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور حالت نیت کی محتاج ہے۔ تاکہ دونوں محتمل میں سے کسی ایک کی تعیین ہو جائے۔ یہ ساری بحث اس وقت ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو۔ اور اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اسی سے بائنہ ہو جائے گی اور کیفیت شدت شوہر کا قول لغو ہو جائیگا کوئی فائدہ نہ ہونیکے وجہ سے۔

تشریح

دو مثالیں :- ماتن نے لفظ کیفیت سے حالت کے سوال کر نیکی درست ہونے اور درست نہ ہونیکے ہر دو مثال کو بغیر ترتیب کے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا: انت حر کیفیت شدت تو آزاد ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو امام صاحب کے نزدیک عتاق چونکہ کیفیت والا نہیں ہے نہ اس میں کوئی حالت ہے اس لئے کیفیت کا ذکر سیکار اور لغو ہے۔ پس کوئی معنی اور حکم نہیں ہوگا اور غلام فوراً آزاد ہو جائے گا۔

سوال :- غلام بغیر عتق کی حالت و کیفیت کے کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ غلام مدبر ہوتا ہے، غلام مکاتب ہوتا ہے، کبھی آزادی مال کے بدلہ ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے ہوتی ہے۔ مذکورہ احوال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ عتاق بغیر حالت ہوتا ہے۔

جواب :- اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ امور غلام کی کیفیت اور حالت نہیں ہیں بلکہ عتاق سے خارج اور عارض ہیں جبکہ عوارض اور اوصاف میں فرق ہے۔ کیونکہ اوصاف سے مراد وہ عوارض ہوا کرتے ہیں جو اصل کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہوتی ہے اور وقوع طلاق مشیت کے متعلق ہو جاتے ہیں اور جہاں تک عوارض کا تعلق ہے تو وہ اصل کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں لہذا عتاق کے ساتھ مدبر ہونا وغیرہ یہ اوصاف عتق کے عوارض ہیں اور عوارض نہ تو حال ہوتے ہیں نہ وصف بنتے ہیں اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ عتاق نہ صاحب مال ہے اور نہ صاحب کیفیت۔ اس لئے انت حر کیفیت شدت کی مثال اسی قاعدہ کی ہے کہ عتاق میں کیفیت کا عمل کچھ نہیں ہے اور اس سے حالت کو دریافت بھی نہیں کیا جاسکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیفیت سے حال کا دریافت کرنا کہاں درست ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کیفیت شدت (تو طلاق والی ہے جس طرح تو چاہے) تو اس کے اس قول پر فوراً ایک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اور یہ زیادتی اور وصف دونوں عورت کے اختیار میں ہوں گے جبکہ شوہر کی نیت بھی ہو اس لئے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک طلاق حالت و کیفیت والی ہے اور وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن ہوتی ہے اور یہ بینونت خفیہ اور ثقیلہ دونوں قسم کی ہوتی ہے۔ پھر طلاق کبھی بالمال ہوتی ہے اور کبھی بغیر المال ہوتی ہے۔ اس لئے ایک طلاق تو انت طالق کیفیت شدت

کہنے کے بعد فوراً ہی واقع ہو جائیگی۔ باقی طلاق کے دوسرے احوال و کوائف وہ عورت کے سپرد ہوں گے مثلاً طلاق کا بائن ہونا یہ وصف کی زیادتی ہے اور مقدار کی زیادتی معنی طلاق کا دو ہونا یا تین ہونا عورت کو ان امور کا اختیار حاصل ہے کہ وہ بعد میں اضافہ کرے مگر یہ اختیار اس وقت حاصل ہوگا جب شوہر ان کی نیت بھی کرے۔ اگر دونوں کی نیت مطابق ہوگئی تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہے تو دونوں کی نیت کا اختیار کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کی نیت طلاق کے واقع کرنے کے مسئلہ میں اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار اس لئے کرنا ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال شوہر نے عورت کے سپرد کر دیے ہیں۔ اس لئے اگر دونوں کی نیتوں میں تعارض ہو جیسے عورت نے طلاق بائن کا ارادہ کیا، اور شوہر نے تین طلاقوں کا ارادہ کیا، یا اس کے برعکس کا دونوں نے ارادہ کیا تو اس صورت میں دونوں کی نیت ساقط ہو جائیگی۔ اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی۔ اور اگر شوہر اور بیوی دونوں دو دو طلاقوں کی نیت کی ہے تو دونوں کی نیتوں میں اتحاد پایا گیا تو اتفاق نیت کے باوجود عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ دو محض ایک عدد ہے۔ عدد دو فرد حقیقی نہیں ہے، نہ ہی فرد حکمی ہے اور انت طالق اس پر دلالت بھی نہیں کرتا تو دو کی نیت کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

اور تین طلاقیں فرد حکمی ہیں، فرد حقیقی نہیں ہیں مگر اس پر دلالت کرنے کیلئے لفظ کیف جو مقدار کی زیاد پر دلالت کرتا ہے۔ موجود ہے۔ اس لئے کلام انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور محتمل کلام کو نیت سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اگر دونوں نے تین طلاقوں کے وقوع کی نیت کی ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

ایک سوال :- جب کیف شدت کے ذریعہ چھپے احوال و کوائف کو عورت کے سپرد کر دیا گیا تو اب شوہر کی نیت کے توافق کی کیا ضرورت باقی رہ گئی؟

جواب :- اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح کیہ تمام احوال و کوائف کو عورت کے سپرد کر دیا گیا ہے مگر یہ حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے کیونکہ وہ کیفیت اور حالت ایک بائن بھی ممکن ہے اور تین طلاقیں بھی ممکن ہیں۔ اور جب عورت کی حالت بائن نہ ہونے اور عدد کے درمیان مشترک ہے تو اس احتمال کو یقین کرنے کیلئے شوہر کی نیت کی ضرورت ہے۔

قولہ ہذا صلہ اذا كانت مدخلیہا المذکورہ تفصیلات اس وقت ہیں معنی یہ کہ انت طالق کیف شدت کہنے پر ایک طلاق کا اسی وقت وقوع اور جمیع احوال و کوائف کو عورت کے سپرد ہونا اس وقت ہے جب عورت جس کو انت طالق کیف شدت کہا گیا ہے مدخل بہا ہو۔ لیکن عورت اگر غیر مدخل بہا ہو تو عورت پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اسی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور کیف شدت کا کلام اس کے

حق میں بے معنی اور بے اثر ہو جائے گا اور چونکہ اس پر عدت بھی واجب نہیں ہے اس لئے وہ طلاق کا بھی محل باقی نہ رہے گی اور کوالف و احوال کا اس کی مشیت پر معلق کرنا بھی بیکار ہو جائے گا، عورت پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہو گا۔

وَقَالَ مَا لَمْ يَقْبَلِ الْإِشَارَةَ فَحَالُهُ وَوَصْفُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا كُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ الْغَايَةِ الْمَحْسُوسَةِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَغَوِيهِمَا فَالْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ أَذْهَمًا غَيْرُ مُحْسُوسَيْنِ فَلَا مَعْنَى لَجْعَلِ أَحَدَهُمَا وَاقِعًا وَالْآخَرَ مَوْقُوفًا بَلْ يُعَلِّقُ الْأَصْلُ بِالْمَشْيِئَةِ كَمَا تَعَلَّقَ الْوَصْفُ بِهَا فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَذَلِكَ لِثَلَاثٍ يُلْزِمُ التَّرْجِيحُ لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ مَمْتَنِعٌ فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُومَا مَعًا بِالْمَحَلِّ عَلَى مَا ظَنُّوا وَبَنَوْا عَلَيْهِ النِّكَاحَ وَبِمَا حَوَّضْنَا أَنْ دَفَعَ مَا قِيلَ أَنَّ فِي كَلَامِ الْمَلِكِ مَسَامَحَةً الْقَلْبِ وَالْأُولَى أَنْ يَقُولَ فَاصْلَةٌ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ وَوَصْفُهُ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا جَعَلَ الْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ اخْتَصَمَ مِنْهَا حُكْمُ الْآخَرِ وَابُوحَنَفَةَ يَقُولُ يُلْزِمُ مِنْ هَذَا اتِّبَاعُ الْأَصْلِ لِلْوَصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يُعْتَابَرُ۔

ترجمہ

اور صاحبین نے فرمایا کہ جو شی قابل اشارہ نہ ہو اس کا حال اور وصف اس کے اصل کے درجہ میں ہوتے ہیں لہذا وصف و حال کے تعلق سے اصل متعلق ہو گا۔ مراد یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک تمام امور شرعیہ غیر محسوسہ مثلاً طلاق، عتاق اور اس جیسے دوسرے امور میں حال اور وصف ایک ہی درجہ رکھتے ہیں کیونکہ دونوں ہی غیر محسوس ہیں لہذا دونوں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موقوف قرار دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اصل مشیئت کے ساتھ متعلق رہے گی جس طرح پر کہ وصف متعلق ہوتا ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئے۔ اس وجہ سے نہیں کہ ایک عرض کا قیام دوسرے عرض کے ساتھ حال ہے۔ پس مناسب ہے کہ دونوں (اصل اور وصف) ایک ساتھ محل میں قائم ہوں جیسا کہ فقہاء نے گمان کیا ہے اور اسی اصول پر بہت سے نکات مرتب کئے ہیں۔ اور ہماری تحریر سے وہ اعتراض دفع ہو گیا کہ مصنف کے کلام میں قلب موضوع کی مسامحت پائی جاتی ہے۔ البتہ بہتر اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں فرماتے فاصلہ، بمنزلہ حالہ و وصفہ پس اس کی اصل اس کے حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ پس اس کے تعلق سے اصل بھی متعلق ہو جاتی۔ دلیل یہ ہے کہ جب حال اور اصل دونوں ایک درجہ میں ہوں گے تو ہر ایک نے ایک دوسرے کا حکم اخذ کر لیا۔ اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں اس سے اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف قیاس ہے لہذا معتبر نہیں ہے۔

تشریح

قولہ: وقال ما لک یقبل الاشارة الخ۔ آپ پڑھ چکے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اگر لفظ کیفیت کہہ کر طلاق کو عورت کے چاہنے پر معلق کر دیا جائے تو طلاق کی حالت اور کیفیت دونوں عورت کے حوالہ ہو جائیں گی مگر اصلی طلاق حوالہ نہ ہوگی اور نفس طلاق انت طالق کیفیت شدت کہتے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔

اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کی رائے یہ ہے کہ جس طرح وصف عورت کے چاہنے پر معلق رہتا ہے اسی طرح اصل طلاق بھی اس کی مشیت پر معلق رہے گی۔

قضا کا۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ جو شئی غیر محسوس ہو اور امر شرعی ہو مثلاً طلاق امر شرعی اور غیر محسوس ہے۔ اسی طرح بیع، نکاح وغیرہ بھی امور شرعیہ ہیں اور محسوس نہیں ہیں تو ایسی چیزوں کا حال (حالت اور کیفیت) اور اصل دونوں ہی ایک درجہ میں ہوتے ہیں اور یہاں حالت اور اصل دونوں ہی امر شرعی اور غیر محسوس ہیں تو اصل کے غیر محسوس ہونے کی بناء پر اس کی شناخت اور پہچان اوصاف سے ہوگی یا آثار سے ہوگی۔ اور جب اصل کی پہچان اس کے آثار و احوال سے ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی اور اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوگی۔ ادھر خود وصف بھی اصل کا محتاج ہے اس لئے وصف بھی اور اصل بھی دونوں ہی برابر ہیں۔ اس لئے ان میں سے اول یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینا اور دوسرے یعنی طلاق کے وصف کو عورت کی مشیت پر معلق کر دینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لہذا جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیت پر بالاتفاق معلق ہے اصل طلاق بھی اس کی مشیت پر معلق ہونا چاہئے۔ اور جب یہ بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی تو انت طالق کیفیت شدت کہتے ہی اس پر ایک طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ وقوع طلاق عورت کی مشیت پر معلق رہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئے۔

بعض لوگوں نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ دوسری بیان کی ہے۔ اور وہ یہ کہ قیام العرض بالعرض چونکہ محال ہے اس لئے طلاق کو اصل کہنا درست نہیں ہے۔ اور کیفیت اس کی عرض ہے لہذا عرض اور حال اس کے ساتھ قائم ہوں گے۔ اور اصل بھی طلاق ہونے کی وجہ سے ایک عرض ہے لہذا قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں مساوی ہیں اس لئے دونوں ہی کو عورت پر ایک ساتھ قائم اور واقع ہونا چاہئے۔ لہذا جب وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہے تو دوسرا بھی اس کی مشیت پر معلق ہوگا۔

شارح نے فرمایا: ہماری تقریر کے جس میں ہم نے اصل اور وصف دونوں کو برابر کہا ہے مصنف پر جو قلب کا اعتراض وارد ہوتا ہے دور ہو گیا۔ اور اچھا یہ تھا کہ مصنفؒ یہ فرماتے کہ اس کی اصل اس حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ اس لئے جب اصل معلق ہوگی تو وصف بھی معلق ہوگا۔ اور متن میں اس کے برعکس تقریر کی گئی ہے۔

اعتراض وارد ہونے کی وجہ یہ جب اصل اور حال ایک درجہ میں ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا۔ لہذا اصل کو وصف کے درجہ میں لیجا کر اس پر قیاس کریں یا اس کا عکس کریں اور قیاس کریں۔ دونوں مساوی ہیں

امام صاحب کا جواب صاحبین کے استدلال کے رد میں۔ وصف طلاق کے معلق ہونے کی بناء پر اصل طلاق کو بھی اگر معلق کر دیا گیا تو لازم آئے گا کہ اصل تابع اور وصف متبوع ہے۔ اور یہ خلاف قیاس ہے اس لئے اس کے معتبر ہونے کا کوئی سوال نہیں۔ صاحب حاشیہ نے بھی صاحبین کی رائے کی تائید کی ہے۔

وَلَمَّا سَمِعَ لِلْعَدَّةِ الْوَاقِعِ فَإِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ لَمْ تَشُدَّ لَمْ تَطْلُقْ مَا لَمْ تَشَأْ لَا بُدَّ لَهَا كَيْفَ أَنْتَ لِلْعَدَّةِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هَهُنَا عَدَّةٌ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْهُ أَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لَتَكُونَ اسْتَفْهَامِيَّةً أَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا بُدَّ أَنْ يُسْتَعَارَ بِمَعْنَى أَيْ عَدَّةٌ شُدَّتْ وَهُوَ تَمْلِيكٌ يَقْتَضِي عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَأَنَّمَا قَالَ إِنْ شُدَّتْ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةً وَإِنْ شُدَّتْ مَا زَادَ فَمَا شَاءَ فَإِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَرَأَا لَا۔

ترجمہ

اور کم یہ اسم ہے عدد واقع کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق کم شئت (مجھے طلاق ہے جتنی تو چاہے) تو عورت اس وقت تک طلاق والی نہ ہوگی جب تک کہ اس کی مشیت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب کمر عدد واقع موجود للخارج کا نام ہے اور یہاں خارج میں کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کو دریافت کیا جائے یا جس کی خبر دی جا سکے تاکہ وہ خبر یہ بلا استفہامیہ ہو جائے پس ضروری ہے کہ اس کو اتی عدد شئت کے معنی میں مستعار لیا جائے اور یہ تملیک ہے جو اسی مجلس میں مختصر ہے گی پس گو یا شوہر نے یہ کہا ہے اگر تو چاہے تو ایک ہے اور اگر اس سے زائد چاہے تو جو اس سے زائد ہو پس اگر عورت نے اس مجلس میں خواہش کی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ نہیں۔

تشریح

حروف کم کا بیان :- حروف معانی میں سے ایک حرف کم بھی ہے۔ کم در حقیقت اُس عدد کو کہتے ہیں جو خارج میں موجود ہوتا ہے۔ اور یہ لفظ واقعی اور خارجی عدد پر دلالت کرتا ہے جیسے جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کم شئت۔ تو طلاق والی ہے جتنی تو چاہے تو اس پر اس کی مشیت کے بعد طلاق واقع ہوگی پہلے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کم کے اقسام :- کم دو قسم پر ہے۔ اول خبریہ، دوم استفہامیہ۔ اور جب کم اس عدد کو کہتے ہیں جو

خارج میں موجود ہو اور مثال مذکور میں کوئی ایسا موجود نہیں ہے جس کے بارے میں کہا جائے کہ شوہر نے دریافت کیا ہے اور کم کو استغناء میں مان لیا جائے۔ اسی طرح جب وہ عدد خارج میں موجود نہیں تو کس موجود کی خبر دی جائے گی جبکہ طلاق کا کوئی عدد خارج میں موجود نہیں ہے اور کم کو خبر یہ مان لیا جائے۔ اس لئے ماننا بیجا کہ اس جگہ کم کی دو قسموں میں سے کوئی بھی صادق نہیں آتی اس لئے مجازاً اس لفظ کم کو شرط کیلئے لینا ہو گا۔ اور اصل عبارت کا مطلب یہ لیا جائیگا کہ انت طالق ای عدد شئت۔ تو طلاق والی ہے جو عدد تو چاہے۔ اگر کہنے والا ای عدد الفاظ میں لے آتا تو یہ شرط بن جاتا اور طلاق کا وقوع عورت کے کسی عدد کے چاہنے پر موقوف اور معلق رہتا۔ اور معنی شوہر کی عبارت کے یہ ہوتے کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو ایک طلاق اور اس سے زائد چاہے تو وہ واقع ہے۔

اور اس کے باوجود کہ عدد صرف عورت کی مشیت پر موقوف ہے مگر ساتھ میں مرد کی نیت بھی اس عدد کی ہونا ضروری ہے تب وہ عدد واقع ہو گا ورنہ نہیں۔

شارح نے فرمایا کہ شوہر کا یہ قول تملیک ہے اور شوہر نے اپنے اس کلام کے ذریعہ عورت کو طلاق کا مالک بنا دیا ہے اور جتنی تملیک کی چیزیں ہیں سب مجلس پر مقید ہوتی ہیں اس لئے یہ کلام بھی اس مجلس کے ساتھ مقید ہو گا اور عورت کو صرف اسی مجلس میں طلاق کے واقع کرنیکا اختیار حاصل ہو گا مجلس کے ختم ہونیکے بعد یہ اختیار ختم ہو جائے گا۔

وَحَيْثُ وَآيِنُ السَّمَانِ لِلْمَكَانِ فَذَا قَالَ أُنْتُ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتُ أَوْ آيِنُ شِئْتُ أُنْتُ لَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ لَا نَهْمًا لِمَا كَانَ لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَخْتَصُّ بِالْمَكَانِ أَصْلًا فَيَحْتَمِلُ عَلَى مَعْنَى أَنْ شِئْتُ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَتَتَوَقَّفُ مَشِئَتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بخلاف إِذَا أَوْ مَعْنَى لَا نَهْمًا لِمَا جُعِلَ بِمَعْنَى أَنْ وَأَنْ يَقْتَضِي عَلَى الْمَجْلِسِ فَكُنْ أَهْمًا وَإِذَا أَوْ مَعْنَى يَدُلُّ أَنْ عَلَى عُمُومِ الزَّمَانِ وَكُلِّيَّتِهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِئَةُ فِيهَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَلَا نَهْمًا لِمَا يُجْعَلُ بِمَعْنَى إِذَا أَوْ مَعْنَى لَا نَهْمًا إِذَا اخْتَصَّ عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَالْأَقْرَبُ إِلَيْهَا هُوَ أَنَّ الدَّالَّةَ عَلَى مَجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا يَنْبَغُ أَنْ يُجْعَلَ عُمُومُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُومِ الزَّمَانِ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفٍ وَكَيْفٍ وَآيِنٍ مَشَابَهَةً مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ فَلِذَا لِكُلِّ دُخِرَتْ فِيهَا۔

اور حیث اور آین یہ دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق حیث شئت (تو طلاق والی ہے جس جگہ تو چاہے اور جہاں کہیں تو چاہے)

ترجمہ

تو اس صورت میں عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب دونوں مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ اصلاً خاص نہیں ہے لہذا ان کو ان شئیت کے معنی پر حمل کیا جائیگا۔ پس طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت کی منشا نہ ہو۔ اور اس عورت کی مشیت مجلس پر موقوف رہے گی بخلاف اذا اور مٹی کے۔ اس لئے کہ یہ دونوں کلمہ ان کے معنی میں ہیں اور ان مجلس تک منحصر رہتا ہے۔ لہذا یہ دونوں بھی مجلس تک ہی منحصر رہیں گے۔ اور کلمہ اذا اور مٹی دونوں عموم زمانہ اور اس کے کلی ہونے پر دلالت کرتے ہیں لہذا ان دونوں کلموں میں مشیت مجلس پر موقوف نہ رہے گی اور یہ دونوں اذا اور مٹی کے معنی میں نہیں لئے گئے۔ کیونکہ جب ان دونوں کو مکان کے معنی سے جدا کر لیا جاتا ہے تو ان سے زیادہ قریب کلمہ ان سے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور عموم زمانہ سے مستعار لیکر ان دونوں کو عموم مکان کے لئے لینا مناسب نہیں ہے لہذا ہر ایک کو ان مذکورہ میں سے شرط کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی مشابہت سے ان کلمات کو شرط کے بیان میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

تشریح

لفظ حیث اور این کا بیان :- ماتن نے لفظ حیث اور این کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ یہ دونوں برائے مکان وضع کئے گئے ہیں۔ اگر شوہر نے انت طالق ابن شئیت یا حیث شئیت کہا ہے تو عورت کے چاہے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کی مشیت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ اس لئے اگر بعد مجلس عورت نے چاہا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ یہ دونوں الفاظ مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں مگر طلاق چونکہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں۔ جب واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی اس لئے حیث اور این دونوں کا اپنے حقیقی معنی میں استعمال کرنا متعذر ہو گیا۔ اور جب معنی حقیقی متعذر ہوئے تو مجازاً ان کو ان شرط کے معنی میں لے لیا گیا ہے اور حیث اور این شئیت کے معنی ان شئیت کے ہو جائیں گے۔

اور شوہر کے قول انت طالق (فی شئیت) میں طلاق عورت کے چاہے پر موقوف رہتی ہے اور مشیت مجلس کے ساتھ مقید رہتی ہے اس لئے کہ جب شوہر نے حیث شئیت کہا، یا این شئیت کہا تو عورت کا طلاق اس کی مشیت پر معلق رہے گی۔ اور مشیت اس مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ ماتن نے کہا کہ حیث اور این بمعنی اذا اور مٹی کے نہیں ہیں کیونکہ یہ دونوں لفظ یعنی اذا اور مٹی وقت اور زمانہ کے عموم پر دال ہیں اور اسی وجہ سے عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی بلکہ بعد مجلس بھی عورت کو مشیت کا حق حاصل رہتا ہے۔ لہذا لفظ حیث اور این اگر اذا اور مٹی کے معنی میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی جب کہ اوپر آپ پڑھ چکے ہیں کہ حیث اور این کی صورت میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ مقید رہتی ہے جس سے اندازہ ہو گیا کہ لفظ حیث اور این بمعنی اذا اور مٹی کے نہیں ہیں بلکہ ان حرف شرط کے معنی میں ہیں۔

سوال :- حیث اور این کو اذا اور مثنیٰ کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا اور ان حرف شرط کے معنی میں کیوں لیا گیا؟
 جواب :- اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب حیث اور این کے معنی مکان کے لینا متقدر ہے تو ان کو مکان کے معنی سے مجرد کر لیا گیا تو ان دونوں کو انھیں معنی میں تبدیل کیا جائیگا جو ان کے معنی اصلی سے قریب ہوں اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہی ہے۔ کیونکہ حرف ان کا برائے شرط ہونا بہ نسبت اذا اور مثنیٰ کے اصل ہے۔ اس لئے کہ ان حرف برائے شرط استعمال کیا جاتا ہے اس کے دوسرے کوئی معنی نہیں ہیں جن پر اس کو استعمال کیا جاتا ہو لہذا حیث اور این تو مقید ہوں گے مگر ان حرف شرط مقید نہ ہوگا بلکہ مطلق ہوگا۔ اور مطلق کو مقید پر تقدیم حاصل ہے۔ اس لئے کہ مطلق مقید کا ایک جز ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جز اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا۔ اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این حرف شرط ان سے زیادہ قریب ہو گئے نہ کہ اذا اور مثنیٰ سے اس لئے حیث اور این کو صفت ان کے معنی میں محمول کرنا مناسب ہوگا۔

اس کے برخلاف حرف اذا اور مثنیٰ ہیں کہ کبھی یہ برائے شرط استعمال ہوتے ہیں اور کبھی بغیر شرط کے استعمال ہوتے ہیں۔ لہذا یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمہ ان مطلق ہوگا اور قاعدہ کے مطابق مطلق مقید پر مقدم ہے اس لئے حیث اور این ان شرطیہ سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور مثنیٰ کے معنی سے۔ اس لئے ان شرطیہ کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہے اور اذا اور مثنیٰ کے معنی پر محمول کرنا غیر مناسب ہوگا۔ اسی مضمون کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح فرمایا ہے کہ عموم مکان جو لفظ حیث اور این میں پایا جاتا ہے اس کو اس عموم زمان سے عاریت میں لینا مناسب نہیں ہے جو عموم زمان کہ اذا اور مثنیٰ میں پایا جاتا ہے۔ اور حیث اور این کو بطور مجاز اذا اور مثنیٰ کے معنی میں نہ لینا اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ طلاق میں رکاوٹ اصل ہے اور حیث اور این کو اگر اذا اور مثنیٰ کے معنی میں لیا جاتا ہے تو طلاق میں اباحت اصل نکلتی ہے۔ اس طرح کہ اگر حیث اور این کو اذا اور مثنیٰ کے معنی میں نہ لیا جائے بلکہ ان حرف شرط کے معنی میں لیا جائے تو عورت کے لئے بعد مجلس طلاق کا چاہنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اذا اور مثنیٰ کے معنی پر محمول کر لیا جائے تو مجلس کے بعد بھی غور کیلئے طلاق کا چاہنا مباح رہے گا۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ حیث اور این کو جب اذا اور مثنیٰ کے معنی پر محمول کرنے سے مخالفت کی اصل اباحت بدل جاتی ہے جو کہ جائز نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور مثنیٰ کے معنی پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ قولہ فلکل واحد من کیفیت الہیہ ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ کیفیت کم حیث اور این یہ چاروں حرف شرط میں سے نہیں ہیں۔ اس لئے ان کو حروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے؟
 جواب :- یہ چاروں حروف ظرف کے معنی دینے میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں۔ یعنی جس طرح اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرف کے معنی دیتا ہے اسی طرح یہ چاروں حروف ظرفیت کے معنی پر ذلت کرتے ہیں۔

اس لئے کہ کیفیت حال پر دلالت کرتا ہے کہ طرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تمیز کبھی ظرف واقع ہوتی ہے اسی طرح لفظ حیث اور این یہ دونوں بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں۔ حاصل یہ کہ چونکہ یہ کلمات چاروں طرف کے معنی دیتے ہیں اذاً شرطیہ کے مشابہ ہیں اسی وجہ سے ان کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کر لیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ فِي بَحْثِ حُرُوفِ الْمَعَانِي بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الْأَوَّاءَ وَالْيَاءَ وَالْأَلِفَ وَالنَّوْءَ كُلَّهَا حُرُوفٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى الْجَمْعِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمَذْكُورُ بِعَلَامَةِ الذِّكْرِ عِنْدَ تَأْتِيهِ الْأَوَّاءُ وَالْأَنَاءُ عِنْدَ الْاِخْتِلَافِ وَلَا يَتَأَوَّلُ الْأَنَاءُ الْمَنْفَرِدَاتِ لِأَنَّ تَأَوَّلَ الْجَمْعِ الْمَذْكُورِ لِلْأَنَاءِ إِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْاِخْتِلَافِ وَدُونَ الْأَنَاءِ الْمَنْفَرِدَاتِ وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَأَوَّلُ الْأَنَاءُ عِنْدَ الْاِخْتِلَافِ أَيْضًا لِأَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَخْصُوصَةٌ لِمَعْنَى هُوَ حَقِيقَتُهَا فَلَوْ تَأَوَّلَ الْأَنَاءُ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِزِمَ التَّكْرَارُ فِي تَوَلُّهِ إِنْ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نَزَوَّلُ الْآيَةِ فِي حَقِّهِنَّ لَتَطْيِبَ قُلُوبُهُنَّ حَيْثُ قُلْنَا مَا بَالُنَا لَمْ نَذْكُرْ فِي الْقُرْآنِ صَرِيحًا وَاسْتِقْلَالًا فَانْزَلَتِ الْآيَةُ فِي حَقِّهِنَّ لِأَجْلِ هَذَا الْأَعْتِنَ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمَذْكُورِ وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ فِي الْقُرْآنِ .

ترجمہ

پھر مذکورہ حروف کے بعد ہی متضاد حروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واو، اور یاء اور الف اور تاء ایسے حروف ہیں جو جمع ہونے کے معنی کو بتلاتے ہیں۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جو جمع مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو وہ مذکر مؤنث سب ہی کو شامل ہوتی ہے اس جگہ جہاں سب ملے جلے ہوں اور مؤنث کو شامل نہیں ہوتی جبکہ ان میں مذکور نہ ہوں۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر کا مؤنث کو شامل ہونا تغلیب ہے اور تغلیب دونوں کے مخلوط ہونے کے وقت ہی ہو سکتی ہے تنہا مؤنث ہونے کی صورت میں نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اختلاط کی صورت میں بھی مؤنث کو شامل نہ ہوگا کیونکہ ہر علامت اپنے لئے مخصوص معنی رکھتی ہے اور وہی اس کی حقیقت ہے۔ اگر جمع مذکر مؤنث کو بھی شامل ہو گیا تو جمع بین الحقیقت والہماز لازم آئے گا۔ نیز اللہ تعالیٰ کے قول ان المسلمین و المسلمات سے میں تکرار لازم آئے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس آیت کا نزول انکی طرف اطمینان خاطر کیلئے ہے جب انھوں نے کہا تھا کہ ہماری حقیقت ہی کیا ہے ہمارا تو قرآن مجید میں ذکر ہی صراحت سے اور مستقل طور پر نہیں کیا گیا۔ لہذا یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے نازل ہوئی۔ اس وجہ سے نہیں کہ عورتیں جمع مذکر کے ضمن میں شامل نہیں تھیں اور تغلیب کا باب قرآن مجید میں بیجا نازل ہوا۔

قولہ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى الْجَمْعِ الْاِخْتِلَافِ اس کے بعد جمع کا ذکر حروف معانی کی بحث میں کیا گیا۔ مصنفؒ کی یہ عبارت ایک مفید سوال کا جواب ہے۔

تشریح

سوال کی تقریر :- یہ بحث حروف معانی کے بیان میں ہے۔ اور جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ از قبیل فعل ہے، یا پھر اسم کے قبیل سے ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حروف کے تغایر سے لہذا ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو پھر اسے حروف معانی کی بحث میں زیر بحث کیوں لایا گیا؟
جواب :- جمع بیشک حروف معانی میں سے نہیں ہے مگر جمع کی علامتیں مثلاً واو، یاء، الف اور تاء وہ حروف ہیں جو حقیقت کے معانی پر دلالت کرتے ہیں اسلئے ان حروف جمع کا لحاظ کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں لے آیا گیا ہے۔

چنانچہ باتن نے کہا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہوتی ہے وہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے جبکہ مذکر اور مؤنث دونوں مل جلے ہوں۔ اگر کسی موقع پر صرف مؤنث ہوں اور مذکر وہاں نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیونکہ جمع مذکر سالم کا اناث کو شامل ہونا صرف تغلیب کی بناء پر ہوتا ہے اور تغلیب جب ہی صادق آئے گی جب جمع میں مذکر و مؤنث دونوں موجود ہوں۔ اور اگر صرف عورتیں ہی عورتیں ہوں مذکر نہ ہوں تو تغلیب اس جگہ صادق نہ آئے گی اس لئے جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ صیغہ جمع مذکر سالم جبکہ مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو اناث کو اس وقت بھی شامل نہ ہوگی جبکہ جمع میں مذکر اور مؤنث دونوں موجود ہوں۔
دلیل :- امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ان معانی کیلئے مخصوص ہوتی ہے جو معانی اس علامت کی حقیقت ہوں اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت مذکر ہیں عورتیں اس کی حقیقت نہیں ہیں۔ لہذا جمع مذکر سالم مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہو۔ تو اس صورت میں حقیقت یعنی مذکر اور مجاز معنی مؤنث کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ اور ان المسلمین والاسلمات میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ لفظ المسلمین مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہے، مسلمات میں بھی عورتوں کا ذکر موجود ہے جبکہ بلا وجہ کا تکرار بھی پسندیدہ اور غیر مناسب ہے۔

جواب :- احناف کی جانب سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہم اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب بھی واقع کی جانب سے ہو کرتی ہے لہذا تغلیب کو مجاز کے قبیل سے شمار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اور جب تغلیب از قبیل مجاز نہیں ہے تو حقیقت و مجاز کے درمیان جمع بھی لازم نہ آئیگا۔ اور تغلیب کو اگر از قسم مجاز شمار بھی کر لیا جائے تو وہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت اور دوسرا فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی شکل میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے گا۔

دوسری خرابی کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت عورتوں کی تسلی و تشفی کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ اس لئے کہ آنحضورؐ کی بعض بیویوں نے فرمایا تھا خداوند تعالیٰ کے یہاں

ہماری کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ صراحۃً قرآن میں ہمارا کہیں پر بھی ذکر نہیں ہے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوا کہ عورتیں جمع ذکر رسالہ میں داخل نہیں ہیں اور جہاں تک تغلیب کا تعلق ہے تو وہ قرآن مجید کا ایک بڑا اور وسیع باب ہے، قرآن مجید میں بارہا اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَأَنَّ ذِكْرَ بَعْلَامَةِ التَّانِيثِ يَتَنَادُلُ الْأُنَاثُ خَاصَّةً لِأَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُونُ تَبَعًا لِلْأُنْثَى حَتَّى يَدْخُلَ فِي تَغْلِيْبِ الْأُنْثَى حَتَّى قَالَ فِي التَّيْسِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ أُمْنُونِي عَلَى بَنِي وَلَدٍ بَنُونَ وَبَنَاتٌ أَنَّ الْأَمَانَ يَتَنَادُلُ الْفَرِيقَيْنِ لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمَذْكَرَ يَتَنَادُلُ الْمَذْكَورَ وَالْأُنَاثُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ أُمْنُونِي عَلَى بَنَاتِي لَا يَتَنَادُلُ الْمَذْكَورُ مِنْ أَوْلَادِهِ لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمُنْثَى لَا يَتَنَادُلُ الْمَذْكَورَ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلَى بَنِي وَلَيْسَ لِسَمَاءَ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَنْبَغُ الْأَمَانُ لَهُنَّ لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمَذْكَرَ اسْمًا يَتَنَادُلُ الْمُنْثَى عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُونَ الْأَمْرِ إِذْ لَعَدَمِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ ذَكَرَ هَذَا الْأَمثلةَ عَلَى سَبِيلِ الشَّرْحِ الْمَرْتَّبِ لَكَانَ أَوَّلِي وَأَخْصَرِي.

ترجمہ

اور اگر جمع علامت تانیث کے ساتھ ذکر کی جائے تو خاص طور پر اناث کو شامل ہوگی۔ کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا تاکہ مؤنث کی تغلیب مان کر مرد کو داخل مان لیا جائے چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کافر کہے اُمْنُونِي عَلَى بَنِي (مجھے اپنے بیٹوں سمیت امن دو) اور اس کے بیٹے اور بیٹیاں ہوں تو اس صورت میں امان دونوں فریق (بیٹا بیٹی) کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اختلاط کی صورت میں جمع مذکر کا صیغہ مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور اگر کہا کہ مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امان دو تو یہ امان اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی اس لئے کہ جمع مؤنث مذکر کو تغلیب شامل نہیں ہوتی۔ اور اگر کافر نے کہا مجھے امن دو میرے بیٹوں سمیت حالانکہ اس کے لئے لڑکیوں کے سوا کوئی لڑکا نہیں ہے تو امان لڑکیوں کیلئے ثابت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر مؤنث کو اختلاط کے وقت تغلیب شامل ہوتی ہے الگ سے تنہا مؤنث کو شامل نہیں ہوتی۔ تغلیب نہ پائے جائیگی وجہ سے۔ اور اگر امان رحمۃ اللہ علیہ ان تمام مثالوں کو ترتیب وار ذکر فرماتے تو مختصر بھی ہوتا اور بہتر بھی ہوتا۔

تشریح

جمع کی علامت تانیث کا ذکر ہے۔ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر صیغہ جمع علامت تانیث یعنی الف اور تاء کیساتھ مذکور ہو تو وہ صیغہ خاص کر عورتوں کیلئے ہوگی۔ مردوں کو شامل نہ ہوگی۔ اس لئے مرد عورت کے تابع نہیں ہے اس لئے مردوں پر عورتوں کو غالب کر کے ان کو جمع مؤنث کے صیغہ میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔

استعمال جمع کے قواعد: صیغہ جمع، علامت جمع برائے مذکر دونوں کو یعنی مذکر اور مؤنث دونوں فریق کو شامل ہوتا ہے۔ (۲) علامت جمع مذکر صرف عورتوں کو شامل نہیں ہوتی۔ (۳) صیغہ جمع علامت جمع مؤنث کیساتھ صرف عورتوں کو شامل ہوتی ہے جیسے ایک شخص نے کہا (منونہ علی بی) مجھے میرے بچوں سمیت امن دو) جبکہ اس آدمی کے لڑکے اور لڑکیاں دونوں قسم کی اولاد سے۔ تو یہ امن دونوں قسم کی اولاد سے تو یہ امن دونوں قسم کی اولاد کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اگر مذکر اور مؤنث دونوں شامل ہوں تو صیغہ جمع مذکر ہر دو فریق کو شامل ہوتا ہے۔

تیسرے قاعدہ کی مثال: (منونہ علی بناتی) مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امن دو) تو یہ امن اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی۔ دوسرے قاعدے کی مثال میں شارح نے فرمایا (منونہ علی بی)۔ اگر لڑکیوں کے سوا اس کے بچے نہ ہوں۔ تو یہ امن لڑکیوں کو شامل نہ ہوگی اس لئے جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیباً مؤنث کو شامل ہوتی ہے اگر نہ مؤنث ہی ہوں تو جمع مذکر ان اناث کو شامل نہ ہوگی۔

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ ظَهُورًا بَيِّنًا حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا فِيهِ تَنْبِيهُ عَلَى أَنَّ الصَّرِيحَ وَالْكُنْيَةَ يَجْمَعُ مَعَ كُلِّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَانَهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا قِسْمًا كُنَّا كُنَّا ظَهْرًا مِنْ وَجْهِ الاستعمالِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَيْدِ تَخْرِجِ بِهِ النُّصِّ وَالْمَفْهُومِ لِأَنَّ ظَهْرًا مِنْ حَيْثُ الاستعمالِ وَظَهْرًا هُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَأَتَيْنِ كَقَوْلِهِ أَنْتَ خَوْرٌ وَأَنْتَ طَالِقٌ الظَّاهِرُ أَنْهُمَا مَثَلَانِ لِلصَّرِيحِ مِنَ الْحَقِيقَةِ فَانْهَضَا حَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِي زَالَةِ الرِّقِّ وَالنَّكَاحِ صَوِيحَانِ فِيهِمَا وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَا مَثَلَيْنِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ لَا نَعْمًا مَجَازَانِ لَعَوِيَّتَانِ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَحَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيهِ هَكَذَا قِيلَ -

ترجمہ

اور ہر حال صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی اور مراد دونوں بالکل ظاہر ہوں۔ لفظ بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں خواہ صریح حقیقہ ہو یا مجازاً۔ اس میں تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے پس گویا دونوں (صریح اور کنایہ) حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں اور جب کہ اس کا ظہور یا اعتبار استعمال ہی کے ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی قید کی حاجت نہیں کہ جس سے نص اور مفسر خارج ہو جائیں کیونکہ صریح کا ظہور یا اعتبار استعمال کے ہو گا اور نص اور مفسر میں ظہور قرائن سے ہو گا یا پھر متکلم کے قصد و ارادہ سے جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے انت تخریج ہے اور بوی سے انت طالق کہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ یہ دونوں معنی ازالہ رقیبت

اور ازالہ نکاح کے مسئلے میں حقیقت شرعی ہیں اور دونوں صریح ہیں۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو جہتوں سے کیونکہ یہ دونوں لغت کے لحاظ سے مجاز لغوی ہیں اور ان معنی میں حقیقت شرعی ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح صریح کی تعریف :- تیسری تقسیم کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقت اور مجاز۔ مصنف نے ان دونوں کو بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب انھوں نے تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم بیان کیا ہے۔

فرمایا :- صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد اور اس کے معنی بالکل ظاہر ہوں اور کسی قسم کا احتمال باقی نہ ہو اور لفظ کو بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں۔ خواہ لفظ صریح حقیقہ ہو یا مجازاً

شارح نے فرمایا :- مصنف نے حقیقہ کان او مجازاً کہا ہے۔ اس سے تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ صریح اور کن یہ یہ دونوں ہی حقیقت و مجاز میں جمع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ صریح حقیقی اور مجاز دونوں ہو سکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی اقسام ہیں۔ لہذا حقیقت کی دو قسمیں ہیں۔ اول صریح دوم کنایہ۔ اسی طرح مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ۔

قولہ ولما كان ظاهراً من وجوه الاستعمال الخ۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے جبکہ تعریف کو جامع اور مانع ہونا چاہئے۔ کیونکہ صریح کے معنی میں جس طرح ظہور پایا جاتا ہے اسی طرح نص، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور پایا جاتا ہے۔ لازم آتا ہے کہ صریح کی تعریف میں نص و مفسر وغیرہ داخل ہو جائیں۔ اس لئے صریح کی تعریف میں کوئی قید ان کو خارج کرنے کیلئے ضروری ہے۔

جواب ہے :- صریح میں ظہور استعمال میں ہوتا ہے۔ اور نص و مفسر اور دوسری اقسام میں ظہور متکلم کے ارادہ اور قرینہ سے ہوتا ہے اس قید کی بناء پر صریح کی تعریف سے نص و مفسر وغیرہ اقسام خارج ہو گئیں۔

صریح کی مثال :- مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انت حرّ۔ اسی طرح شوہر کا اپنی بیوی سے انت طالق کہنا۔ یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ حر کا لفظ ازالہ رقیّت پر اور طالق کا لفظ صریح ہے ازالہ ملک نکاح میں۔ مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں حقیقت اور مجاز کی مثالیں ہوں اور یہ کہا جائے کہ ازالہ رقیّت اور ازالہ ملک نکاح لغت میں مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں۔ اس طرح یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثال ہوں، اور صریح مجازی کی بھی۔

وَحُكْمُهُ تَعْلُقُ الْحُكْمَ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامُ مَعْنَاهُ حَقٌّ اسْتَعْنَى عَنِ الْعَرَبِيَّةِ
أَنَّى لَا يَخْتَارُ إِلَى أَنْ يَنْوِيَ الْمُتَكَلِّمُ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ فَإِنْ قَصَدَ أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ

اللہ فحی علی لسانہ اننت طالق یقع الطلاق ولولکم یقصد و لہکذا قولہ بعث و اشتربت۔

ترجمہ

اور اس کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو حتیٰ کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم ان معنی کو لفظ سے مراد لینے کیلئے نیت کا محتاج نہ ہو۔ پس اگر اس نے ارادہ کیا تھا کہ سبحان اللہ کہے پس اس کی زبان سے انت طالق جاری ہو گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے قصد ارادہ نہ کیا ہو۔ اسی طرح اس کا قول بعث اور اشتربت بھی ہے۔

تشریح

طریق کا حکم :- صریح کا حکم یہ ہے کہ اس کا حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو جس میں کسی ارادہ کی ضرورت ہو نہ نیت کی حاجت ہو۔ مثلاً کسی نے ارادہ سبحان اللہ کہنے کا کیا مگر اس کی زبان سے انت طالق صادر ہو گیا تو اس سے قضاء طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے طلاق دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اسی طرح ارادہ اور نیت کے بغیر اس نے بعث (میں نے فروخت کر دیا) اور اشتربت (میں نے خرید لیا) کہا تو ان صریح الفاظ سے بیع اور شراء ثابت ہو جائے گی۔

وَأَمَّا الْكُنَايَةُ فَمَا اسْتَرَادِبَهَا وَلَا يُفْهَمُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ حَقِيقَةٍ كَأَن أَوْحَاذًا فِيهِ تَنْبِيْهُ
أَيْضًا عَلَى أَنَّ الْكُنَايَةَ تَجْمَعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ بِالْإِسْتِثَارَةِ هُوَ الْإِسْتِثَارَةُ بِحَسَبِ
الِاسْتِعْمَالِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى إِخْرَاجِ الْخَفِيِّ وَالْمَشْكَلُ لِهَذَا خَفَاءٌ هَمَّا بِحَسَبِ مَا نَجَّحُوا خَوْفُ فُلُوْغِ
الْخَفَاءِ فِي الصَّوْبِ وَالظَّاهِرُ فِي الْكُنَايَةِ بَعْدَ اسْرَاضِ الْخَرِّ لَا يَبْصُرُ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِ صَرِيحًا أَوْ
كُنَايَةً لِأَنَّ الْعَوَاضِ الْأَخْرَ لَا يُعْتَدُّ فَالْمَدَامُ فِيهِمَا عَلَى الْإِسْتِعْمَالِ وَلِهَذَا قَالُوا إِنَّ الْحَقِيقَةَ
الْمَهْجُورَةَ كُنَايَةً وَالْمُسْتَعْمَلَةَ صَرِيحَةً وَالْمَجَازُ الْمَتَعَارِفُ صَوْبٌ وَغَيْرُ الْمَتَعَارِفِ
كُنَايَةً مِّثْلُ الْفَاطِ الْضَمِيرِ لِعَاءِ الْكُنَايَةِ وَأَنَا وَأَنْتَ فَإِنَّ كَلِمَاتُ ضَعُفَتْ لِيَسْتَعْمَلَهَا
الْمُتَكَلِّمُ عَلَى طَرِيقِ الْإِسْتِثَارَةِ وَالْخَفَاءِ وَكَوْنُهُ أَعْرَفُ الْمَعَارِفِ عِنْدَ الْخَوْبِ لِيَنْ لَا يَبْصُرُ
بِكُونِهِ كُنَايَةً لِأَنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ أَخْرَ وَلِهَذَا أَلْكَرُ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى مَنْ دَقَّ دَابُّهُ فَقَالَ
مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنَا فَالْعَلَيْهِمُ أَنَا أَنَا لِمَنْ يَقُولُ أَنَا أَنَا بَلْ أَدْعُو سَمَكَ حَقِّي أَفْهَمَ
ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّ مِثْلَ الْكُنَايَةِ الْحَقِيقَةِ وَلَكُمْ يَذْكُرُ مِثَالِ الْكُنَايَةِ الْمَجَازِيَةِ

ترجمہ

اور بہر حال کنایہ پس وہ لفظ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور کسی قرینہ کے بغیر سمجھ نہ جاتے ہوں خواہ وہ حقیقی ہوں یا مجازی۔ نیز اس میں بھی تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت اور مجاز و دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ اور پوشیدہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ استعمال کے لحاظ سے پوشیدہ ہو اور اس سے غنی اور

مشکل کو خارج کر نیکی حاجت نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں کا خفاء دوسری رکاوٹ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا اگر صریح میں پوشیدگی یا کنایہ میں ظہور کسی دوسرے عارض کی وجہ سے واقع ہو جائے تو یہ صریح کے صریح ہونے اور کنایہ کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ غرض صریح و کنایہ میں دار و مدار استعمال پر ہے۔ اسی وجہ سے حضرات فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ حقیقت مجبورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیمہ مثلاً ہائے کنایہ اور انا وانت وغیرہ ضمیریں۔ ان میں سے ہر ایک وضع کئے گئے ہیں تاکہ متکلم ان کو پوشیدگی اور خفاء کے طور پر استعمال کر سکے۔ اور محو یوں کے یہاں ان کا اعراف المعارف ہونا ان کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ وہ اور بات ہے۔ اور چونکہ ضمیر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس صحابی پر نکیر فرمائی جس نے دروازہ مبارک کو کھٹکھٹایا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا مَنْ أَنْتَ (تم کون ہو؟) تو اس نے جواب دیا اَنَا۔ تو آپ نے فرمایا اَنَا اَنَا معنی یہ کہ تم انا انا کیوں کہتے ہو اپنا نام ظاہر کرو۔ تاکہ میں سمجھ سکوں۔ پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے۔ مصنف نے کنایہ مجازیہ کی مثال بیان نہیں فرمائی۔

تشریح قولہ اما الکتاب کی تفسیر تقسیم کی چوتھی قسم کنایہ ہے۔ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور قرینہ کے بغیر وہ مراد سمجھ میں نہ آئے۔ کنایہ حقیقہ ہو یا مجازاً۔
حقیقہً اور مجازاً کہہ کر صاحب کتاب نے اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ کنایہ دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے حقیقت کے ساتھ بھی اور مجاز کے ساتھ بھی۔

قولہ والہود بالالستاد الخ۔ یہ عبارت ایک مقدمہ سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مراد تو خفی، مشکل وغیرہ میں بھی پوشیدہ ہوتی ہے لہذا کیا یہ سب بھی کنایہ میں داخل ہیں یا اگر ایسا ہے تو کنایہ کی تعریف غیر کے دخول سے خالی نہ رہے گی۔ لہذا کنایہ کی تعریف میں کوئی ایسی قید ضرور ہونا چاہیے جس کو ہر سے خفی مشکل مجمل وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں ؟

جواب: کنایہ میں مراد کی جو پوشیدگی ہوتی ہے وہ استعمال کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ جبکہ مقابلات میں خفا دوسرے وجوہ کی بنا پر ہوتی ہے جو استعمال کے علاوہ ہیں۔ لہذا کنایہ کی تعریف میں کسی مزید قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اور بالقرض خفی وغیرہ اگر کنایہ کی تشریف میں داخل ہو جاتے ہیں تو کیا حرج ہے کیونکہ خفی مشکل وغیرہ دوسری تقسیم کے افراد ہیں۔ اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام میں سے ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ دو الگ الگ تقسیموں کے اقسام آپس میں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔

شارح نے کہا کہ اگر صریح میں خفاء داخل ہو جائے، اسی طرح کنایہ میں ظاہر کسی عارض کیوجہ سے

داخل ہو جائے تو اس سے اس کے صریح اور کنایہ ہونے میں فرق نہیں پڑتا، صریح صریح ہی رہے گا اور کنایہ کنایہ ہی رہے گا کیونکہ صریح اور کنایہ میں استعمال کا اعتبار کیا گیا ہے۔ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر علماء نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اس لئے کہ حقیقت مہجورہ کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ البتہ اگر حقیقت مہجورہ کے ترک کئے جانے کا فریضہ موجود ہو اور حقیقت مستعملہ صریحہ ہے۔ کیونکہ اس کی مراد ظاہر ہوتی ہے اسی طرح مجاز متعارف کی مراد بھی ظاہر ہوتی ہے اس لئے وہ بھی صریح ہو گا۔ اور مجاز غیر متعارف کی ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے مجاز غیر متعارف کنایہ ہو گا۔

کنایہ کی مثال الفاظ ضمیر ہیں جیسے ہو غائب کیلئے اور حاضر کیلئے انت اور ضمیر متکلم جیسے انا۔ اس وجہ سے ان ضمیروں کو واضح نے اس لئے وضع کیا ہے کہ متکلم ان کو خفا اور پوشیدگی کے طور پر استعمال کرے۔ جیسے اگر متکلم کسی نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو اس کی جگہ لفظ ہو ضمیر کا استعمال کر سکتا ہے۔ کیونکہ ضمیروں میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔

ایک صحابی نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی گھر کی کنبڑی بجائی پھر جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم کون ہو؟ تو اس نے جواب میں عرض کیا انا (میں ہوں) تو آپ نے بانڈاز ناپسندیدگی فرمایا انا انا۔ یہ سنی یہ کہ یہ انا انا کیا ہے۔ تم کو اس وقت اپنا نام بتانا چاہئے، ضمیر کا استعمال نہ کرنا چاہئے تاکہ میں سمجھ لیتا کہ دروازہ پر کون ہے۔ اس حدیث سے اس مسئلہ کی تصدیق ہو گئی کہ ضمیر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ اعراض :- علماء و نحو کے نزدیک ضمیر میں اعراف المعارف ہوتی ہیں۔ اس ضمیر کنایہ کی مثال کیسے بن سکتی ہے۔ اس لئے کہ کنایہ میں تو ابہام ہوتا ہے مراد معلوم نہیں ہوتی۔

جواب :- ضامرا کا تمام معنیوں میں سب سے اعراف ہونا ان کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے کیوں کہ اعراف المعارف ہونے کا مطلب ہے کہ ضمیر سے کسی غیر متعین چیز کا مراد لینا درست نہیں۔ اس کے برخلاف جو غیر اعراف المعارف ہیں وہاں غیر متعین چیز کا مراد لینا درست ہوتا ہے۔ لہذا اعراف المعارف ہونے کے باوجود ضمیروں میں ایک طرح کی پوشیدگی ہو سکتی ہے اسی لئے ضمیر کنایہ کی مثال میں ذکر کی گئی ہے۔ شارح نے کہا۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر کنایہ حقیقہ کی مثال ہے اور جہاں تک کنایہ مجازیہ کا تعلق ہے تو اس کو ماتن نے ذکر نہیں کیا ہے مگر جو مجاز بھی غیر متعارف ہو گا وہ کنایہ مجازیہ کی مثال بن سکتا ہے۔

وَحَكْمُهَا أَنْ لَا يَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا إِلَّا بِالْثَبَتِ أَحْيَ بِنَيْتِ الْمَتَكَلِّمِ لَوْ نَهَا مُسْتَدْرَكُ الْمُرَادِ
فَلَا يَطْلُقُ فِي أَنْتَ بَأَنَّ مَا لَكُمْ مِنْ نَيْتٍ أَوْ لَكُمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَاشِمًا مَقَامًا كَاللَّاتِ
الْغَضَبِ أَوْ مَذَاكِرِ الطَّلَاقِ -

ترجمہ

اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا متکلم کی نیت کے بغیر واجب نہیں ہے۔ نیت سے متکلم کی نیت مراد ہے۔ کیوں کہ نیت کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ لہذا عورت انت بائن کہنے سے مطلق نہ ہوگی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی چیز اس کی قائم مقام ہو۔ مثلاً غصہ کی حالت یا طلاق کا باہمی ذکر وغیرہ۔

تشریح

کنایہ کا حکم۔ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب نہ ہو بغیر متکلم کی نیت کے۔ مطلب یہ ہے کہ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جبکہ متکلم نے اس کی نیت کی ہو۔ کیونکہ جب کنایہ کی مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو اس پر عمل کرنا کس طرح ممکن ہوگا۔ اسی وجہ سے کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہے۔ جب متکلم کی جانب سے نیت پائی جائے۔ اور نیت نہ ہو تو نیت کے قائم مقام کوئی چیز ہونا چاہئے جو اس کی نیت پر دلالت کرتی ہو۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت بائن (تو جدا ہے) تو اس جملے کو زبان سے کہنے کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی بلکہ شوہر یہ جملہ کہتے وقت نیت طلاق کی کرے۔ یا پھر نیت کا قائم مقام کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اس پر دلالت کرے۔ جیسے آپس میں طلاق کا ذکر ہو رہا ہو یا شوہر عورت پر غضبناک ہو اور غصہ کی حالت میں انت بائن کہتا ہو تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَلَا يَأْتِي الطَّلَاقُ سَمِيَّتٍ بِهَا مَجَازًا حَتَّى كَانَتْ بَوَائِنُ جَوَابِ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنْتُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْكُنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَالْحَالُ أَنَّ أَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلُ قَوْلِهَا أَنْتَ بَائِنٌ وَبَيْتٌ وَبَتْلَةٌ وَحَوَامٌ وَخَوَهَا كَلَامًا مَعْلُومَةً الْمَعْنَى وَاسْتَعْمَلَتْ فِيهَا حَرَجًا حَتَّى فَلَكَ تَسْمِيَّتُهَا كُنَايَةً فَاجَابَ بِأَنَّ تَسْمِيَّتَهَا كُنَايَةً إِنَّمَا هِيَ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ مَعْنَى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُومٌ لَا ابْتِهَامَ فِيهَا إِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لَكِنْ لَا يَعْلَمُ مِنْ أَيْ شَيْءٍ بَائِنٌ أَمِنْ الزَّوْجِ أَوْ مِنَ الْعَشِيرَةِ أَوْ مِنَ الْمَالِ أَوِ الْجَمَالِ فَإِذَا نَوِيَّ أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ زَالِ الْإِبْهَامِ وَكَانَ عَامِلًا بِمُوجِبِهِ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كُنَايَاتٌ حَقِيقَةً لَكَانَتْ مِنْ قِبَلِ أَنْ يُدْكَرَ أَنْتَ بَائِنٌ وَبَيِّنٌ وَبَتْلَةٌ وَخَوَهَا وَفَقَعَ الطَّلَاقُ الرَّحِيْمُ۔

ترجمہ

اور کنائی طلاقوں کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے حتیٰ کہ بوائن ہو گئیں۔ یہاں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اسے اخات تم کہتے ہو کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو۔ اور حالت یہ ہے کہ طلاق بائین کے الفاظ جیسے شوہر کا قول انت بائن کہتے، بتلتا، حوام اور اس جیسے دوسرے کلمات کے معانی معلوم ہیں اور طلاق بائین میں صراحۃ استعمال کئے جاتے

ہیں تو ان کا کنایہ نام کیوں رکھتے ہیں؟ تو احناف نے جواب دیا کہ ان الفاظ طلاق کا کنایہ کہنا بطور مجاز کے ہے کیونکہ ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں کوئی ابہام نہیں ہے کیونکہ بائن کے معنی (جدا ہونے والی) واضح ہیں۔ لیکن یہ بات واضح نہیں ہے کہ کس چیز سے بائن (جدا) ہے آیا زوج سے یا گھر خاندان سے یا مال سے یا جمال سے۔ پس جب شوہر نے یہ نیت کر لی کہ غنی (مجھ سے) تو ابہام دور ہو گیا۔ اور وہ اس کے موجب و مقتضی پر عمل کرنے والا شمار ہو گا۔ اس وجہ سے ان الفاظ کے ذریعہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقہ کنائی ہوتے تو ہوتا یہ کہ انت بائن کہا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا۔ پس اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی۔

تشریح

قولہ **وَصَيَاتُ الطَّلَاقِ** الخ یہ عبارت ایک سوال محذوف کا جواب ہے۔

احناف کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور انت بائن، انت بتہ، بتلہ، انت حرام وغیرہ الفاظ کنائی ہے۔ حالانکہ ان سب کے معنی معلوم ہیں مثلاً بائن کے معنی جدا ہونے کے ہیں اور یہ بیونہ سے ماخوذ ہے، لفظ حرام حرمت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی منع کرنے کے ہیں اور لفظ بتہ البتہ سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی کاٹنے کے ہیں۔ اسی طرح بتلہ بتل سے ماخوذ ہے۔ اور معنی ہیں جدا کرنا، کاٹنا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ الفاظ کنائی میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً استعمال کئے گئے ہیں۔ لہذا ان کو الفاظ کنائی میں شمار کرنا کیونکر جائز ہو گا۔

جواب :- اس سوال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ ان الفاظ کو الفاظ کنائی کہنا مجاز ہے حقیقہ یہ الفاظ کنایہ کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں۔ کیونکہ ان الفاظ کے معنی معلوم ہیں ان میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ابہام پایا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ معلوم نہیں کہ بیوی کو انت بائن کہنے کی صورت میں عورت کس چیز سے جدا ہے۔ آیا وہ مال سے جدا ہے یا کسی دوسری چیز سے جدا ہے۔ اسی وجہ سے ان الفاظ کو الفاظ کنائیہ حقیقہ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور اس مشابہت کی بناء پر ان الفاظ کو الفاظ کنایہ کہا گیا ہے۔ اس لئے اگر انت بائن کہنے کے وقت زوج نے نیت کی کہ تو مجھ سے جدا ہے تو کلام کی پوشیدگی رفع ہو جائے گی اور اس لفظ کے کہنے کی بناء پر شوہر جدائی پیدا کر نیوالی چیز پر عمل کر نیوالا بن گیا اور موجب جدائی انت بائن میں طلاق بائن ہے۔ لہذا عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقہ کنایات طلاق ہوتے تو جب شوہر اپنی بیوی کو انت بائن کہتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ اس نے انت بائن بول کر انت طالق مراد لیا ہے۔ اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے انت بائن کہنے کی صورت میں انت طالق کے معنی ہونے کی وجہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی چاہئے اور اسے احناف تم اس سے طلاق بائن مراد لیتے ہو۔

حاصل یہ کہ یہ الفاظ درحقیقت کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے۔

وَاَعْتَرَضَ عَلَيْهِ بَأَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَبْرَاحًا مَعْنَاهُ الْغَوِيُّ وَهَهُنَا
كَذَلِكَ فَإِنَّ السَّائِلَ إِذَا كَانَ مَعْنَاهُ الْغَوِيُّ وَاضِحًا لَكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَبْرَاحًا
وَهُوَ أَنَّهَا بَأَنَّ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٌ حَقِيقَةً وَلِهَذَا قَالُوا إِنَّهَا كِنَايَاتٌ
عَلَى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ وَذَلِكَ الْأَصُولُ فَإِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ أَنَّ يُذَكَّرَ لَفْظًا وَيُفْرَدُ
بِهِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَكِنَّا مِنْ حَيْثُ ذَاتُهَا بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ
كَمَا فِي طَوِيلِ الْبَيَانِ ذِكْرًا بِطَوِيلِ الْبَيَانِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتُهَا بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ
إِلَى مَلْزُومِهِ الَّذِي هُوَ طَوِيلُ الْقَامَةِ وَهَهُنَا كَذَلِكَ فَإِنَّ بَأَنَّ مَحْمُولٌ عَلَى مَعْنَاهُ
لَكِنَّ لَيْسَ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَتِهِ الْبَيِّنَةِ عِنْدَ النَّسَبِ وَهُوَ
أَيْضًا لَا يَخْلُو مِنْ خُذْ شَبَهَ فَتَأَمَّلْ

ترجمہ

اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی مرادی پوشیدہ ہوں۔ نہ
کہ معنی لغوی اور یہاں بھی ایسا ہی ہے چنانچہ لفظ بَأَنَّ کے اگرچہ لغوی معنی واضح
ہیں مگر مرادی معنی پوشیدہ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ عورت شوہر سے جدا ہے لہذا یہ کنایہ حقیقی ہے اس واسطے
لوگوں نے کہا ہے کہ یہ لفظ علماء بیان کے مذہب کے مطابق الفاظ کنائی ہیں نہ کہ اصولیین کے نزدیک
کیونکہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس کے معنی موضوع لہ مراد لئے جائیں بحیثیت
ذات کے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اس سے ذہن اس کے ملزوم کی جانب منتقل ہو جائے۔ جیسے لفظ
طویل الجنادیں۔ طویل الجناد سے مراد پرتلے کا دراز ہونا ہے لیکن طویل الجناد اپنے معنی بنجا دیرپائی ذات سے
دالالت نہیں کرتا بلکہ اس حیثیت سے کہ ذہن طویل الجناد سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور وہ
طول قامت ہے۔ جس کا قد لمبا ہو گا اس کا پیر بھی لمبا ہو گا۔ یہاں پر ایسا ہی ہے کیوں کہ بَأَنَّ اپنے معنی
موضوع لہ پر محمول ہے لیکن اس واسطے کہ اس سے ذہن ملزوم کی طرف منتقل ہو اور وہ طلاق ہے جو صفت
بینونت کے ساتھ متصف ہے۔ نیت کے پائے جائیگی صورت میں۔ مگر ان الفاظ کا علمائے بیان
کے طریقہ پر کنائی ہونا محل غور ہے۔

تشریح

سابقہ جواب پر ایک اعتراض :- طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ بطور مجاز کے
کہا جاتا ہے، حقیقت کے طور پر نہیں کہا جاتا۔ یہ قول صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ کنایہ
کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہونا ظاہر نہ ہو مگر اس لفظ کے معنی لغوی پوشیدہ ہوں۔

چنانچہ یہاں پر یہی صادق آتا ہے۔ اس لئے کہ مثلاً بائن کے لغوی معنی جدا ہونے کے ہیں مگر اس کے معنی میں
معنی ظاہر نہیں ہیں بلکہ پوشیدہ ہیں۔ اس طرح پر کہ جب شوہر نے بیوی سے (نیت بائن) کہا تو یہ معام ہو گیا
کہ عورت شوہر سے جدا ہے مگر جدائی کے معنی پوشیدہ ہیں۔ آیا وہ مال سے جدا ہے، کمال سے جدا ہے، نکاح
سے جدا ہے۔ بہر حال متعدد احتمالات ہیں اور مرد پوشیدہ ہے اس لئے ان الفاظ پر کنایہ کی تعریف صادق آتی
ہے اس لئے یہ الفاظ حقیقۃً الفاظ کنائی ہیں نہ کہ مجازاً۔

چنانچہ علمائے اصول نے کہا یہ الفاظ علماء بیان کے نزدیک کنایات ہیں، علماء اصول کے مذہب کے مطابق
کنائی الفاظ نہیں ہیں اس لئے کہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور معنی موضوع
لہ اس سے مراد لے جائیں اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ سے اس کے معنی ملزوم کی جانب منتقل ہوتا ہو۔
مثال کے طور پر طویل النجا ایک لفظ ہے جس کے موضوع لہ معنی ہیں پرتلے کا طویل ہونا۔ اور پرتلے کا دراز ہونا
اس حیثیت سے ہے کہ وہ اس کے ملزوم معنی طویل القامت کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح بائن
میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ لفظ بائن سے اس کے موضوع لہ معنی یعنی بیہوش (جدا ہونا) مراد ہے مگر ذات
کی حیثیت سے نہیں بلکہ بوقت نیت اس سے اس کے ملزوم معنی طلاق کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ حاصل یہ
کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مطابق حقیقۃً کنایہ ہیں۔ مگر اعتراضات سے خالی نہیں۔ اور یہ الفاظ مجازاً کنایہ نہیں ہیں
جواب :- احناف نے اس طویل اور اہم اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ بائن، بتہ، بتلہ وغیرہ الفاظ بیہوش
عن الزوج سے کنایہ ہیں اس لئے ان الفاظ سے بیہوش کا پایا جانا ضروری ہو گا۔ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں
ہیں اور جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں۔ اور ان الفاظ کے معنی بھی طلاق کے نہیں اس لئے ان الفاظ کا کنایات
الطلاق کہا جانا بطور مجاز کے ہو گا، حقیقۃً کنائی الفاظ نہ ہوں گے۔

اَلَا اَعْتَدْتَنِي وَ اَسْتَبْرَيْتَنِي وَ اَحْتَدَا اِسْتِثْنَاءً مِنْ قَوْلِهِ حَسْبُكَ كَأَنْتَ بَوَائِنُ
يَعْنِي أَنَّ الْفَظَّ الْكُنَايَاتُ كَالْبَوَائِنِ اِلَّا هَذَا الْفَظُّ الثَّلَاثَةُ فَانْهَارَ جَعِيماً لِاجْلِ
وَجُودِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِيهَا تَقْدِيرُ اَمَّا فِي قَوْلِهِ اِعْتَدْتَنِي فَلَا تَمَّ يَحْتَمِلُ اِحْتِدَادُ
نِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهَا وَ يَحْتَمِلُ اِحْتِدَادُ الْحَيْضِ لِلْفَرْخِ عَنِ الْعِدَّةِ لَا فَاذِ انْوَى هَذَا
يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَإِنْ كُنْتَ مَدَّ خَوْلًا بِهَا يَنْبَغُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً كَمَا أَنَّ
الطَّلَاقَ وَ تَحِبُّ الْعِدَّةُ وَ إِنْ كُنْتَ غَيْرَ مَدَّ خَوْلٍ بِهَا فَمِنْ لَاعِدَةٍ عَلَيْهَا أَضْلَافٌ فَيَجِبُ
أَنْ يَجْعَلَ قَوْلَهُ اِعْتَدْتَنِي مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهِ كَوْنِي طَالِقًا أَوْ طَالِقِي فَقَدْ ذَكَرَ الْمُسَبَّبُ
وَأَسْرَدَ بِهِ السَّبَبُ وَهُوَ جَائِزٌ إِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مَخْضُوعًا بِالسَّبَبِ وَ الْاِعْتِدَادُ
فِي الْأَصْلِ وَ بِالذَّاتِ مَخْضُوعٌ بِالطَّلَاقِ لِأَنَّهَا مَا شَرَعَتْ إِلَّا لَتَعْرِيفِ بَرَاءَةِ الرَّحْمِ

وَأَمَّا فِي الْأَمَةِ إِذَا أُغْتِقَتْ فَلَا يَنْبَغُ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ وَتَشْهُبُ بِالطَّلَاقِ وَفِي الْمَوْتِ
أَمَّا أَشْرَعَتْ لِأَجْلِ الْحَدَادِ فَلَا يَكُونُ فِي الْوَأَقِيعِ مِنَ الْعِدَّةِ وَلَا لِيَا أَشْرَعَتْ بِالْأَشْهُرِ
دُونَ الْحَيْضِ -

ترجمہ

مگر لفظ (اعتدی) (عدت شمار کر) (مستبرئی رحمات) (اپنے رحم کو پاک کر لے) اور (نیت کر لے)
(تو ایک ہے)۔ مصنف کا یہ قول جتنی کثرت بواضع سے استثناء ہے۔ لہذا الفاظ کثرت
سب کے سب بائن ہیں مگر یہ تین الفاظ رجعی ہیں۔ کیونکہ ان میں لفظ طلاق بطور تقدیر موجود ہے۔ بہر حال لفظ
(اعتدی) میں ایک احتمال یہ ہے کہ اللہ کی ان نعمتوں کا شمار کرنا مراد ہو جو اس پر ہیں۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے
کہ حیض کا شمار کرنا مراد ہو۔ عدت سے فارغ ہونے کے لئے۔ پس جب شوہر نے اس کی نیت کر لی تو طلاق رجعی
واقع ہوگی پس اگر عورت مدخول بہا ہے تو طلاق اقتضاء ثابت ہوگی۔ گویا شوہر نے کہا (اعتدی) (یعنی
طلقاتی) (تو اپنی عدت شمار کر کیونکہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے) یا کہا کہ طلاق غ (اعتدی) (پہلے تو
طلاق واقع کر پھر عدت شمار کر) یا کوئی طلاق غ (اعتدی) (اولاً تو طلاق دالی ہو جا پھر عدت شمار کر)
تو طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس صورت میں اس پر
عدت بالکل نہیں ہے۔ چنانچہ اس صورت میں واجب ہے کہ اس کے قول (اعتدی) کو مستعار لیا جائے۔
کوئی طالق یا طلق سے عرض مسبب (عدت) ذکر کیا گیا اور سبب (طلاق) مراد لیا گیا۔ اور یہ جائز ہے
جبکہ مسبب اسی سبب کے ساتھ خاص ہو اور اعتداد اصل اور ذات دونوں حیثیت سے طلاق کیساتھ
خاص ہے کیونکہ اعتداد کی مشروعیت رجعی کی برابری معلوم کر سز کیلئے ہوئی ہے لیکن امہ میں جب اس کو
آزاد کر دیا جائے تو اس کے لئے عدت اس لئے مشروع ہوئی تاکہ طلاق سے تشبیہ دی جاسکے۔ اور موت
کی صورت میں باندی پر عدت (چار ماہ دس دن) صرف سوگ منائی کی عرض سے مشروع ہوئی ہے۔ لہذا
فی الواقع عدت نہیں ہے۔ اسی واسطے موت کی عدت مہینوں سے مشروع ہوئی حیض سے نہیں۔
الفاظ کثرت سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلے کو پہلے بالتفصیل ذکر کیا گیا
ہے مگر یہ تین الفاظ اعتدی، استبرئی رحمات اور انت واحدہ وہ الفاظ ہیں کہ جن سے
طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس وجہ سے کہ ان تینوں لفظوں میں طلاق کے معنی تقدیر
پائے جاتے ہیں اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے مذکورہ تینوں الفاظ سے طلاق جتنی
واقع ہوگی جیسے لفظ اعتدی ہے۔ اس لفظ کے دو معنی ہیں۔ اول اللہ کے انعامات کو شمار کر لے۔ دوسرے
معنی ہیں حیض کی مدت شمار کر لے اور دونوں میں سے جب شوہر دوسرے معنی کی نیت کرے گا تو اس
سے رجعی طلاق واقع ہوگی۔

تشریح

طلاق رجعی واقع ہونے کی وجہ :- کیونکہ عورت مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا ہے۔ اگر مدخول بہا ہے تو انقضائے طلاق ثابت ہوگی کیونکہ شوہر نے (اعتدی) کہہ کر بیوی کو عدت گزار نیکاً امر کیا ہے اور عدت طلاق کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے عدت کے حکم کو درست کرنے کے لئے اعتدی کہنے سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہوگی اعتدی لائق طلاق ہے (تو عدت گزار لے اس لئے کہ میں نے تجھ کو طلاق دیدی) بہر حال اعتدی سے پہلے یا بعد میں طلاق محذوف ہے۔ اور لفظ طلاق سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اعتدی کہنے سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور عورت اگر مدخول بہا ہے تو اس کے ذمہ عدت کا گزارنا واجب ہے۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔ لفظ اعتدی کی تشریح :- اعتدی (تو عدت کے دن شمار کر لے) اس کی اصل یہ ہے۔ معنی میں ہے طلق کے یا کوئی طالق کے (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے یا تو طلاق والی ہو جاوے یعنی طلق یا کوئی طالق سے اس کو عاریت میں لے لیا گیا ہے اور اعتدی کا لفظ مجازاً کوئی طالق کے معنی میں ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ اعتدی کو انت طالق سے یا انت مطلقہ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا۔ اعتدی صیغہ امر کا ہے، انت طالق امر کا صیغہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اول انشاء اور دوسرا خبر ہے۔ لہذا مناسب ہوگا جیسے کوئی طالق یا طلق وغیرہ۔

مستعار لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں طلاق دینا سبب ہے اور عدت کا گزارنا اس کا سبب ہے۔ اور یہاں سبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اسی کو استعارہ کہتے ہیں۔ لہذا یہ بات ثابت ہوگی کہ اعتدی کوئی طالق یا طلق کے معنی میں مجازاً استعمال کیا گیا ہے۔ اور کوئی طالق طلاق کے لئے صریح ہے جس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونا چاہئے مگر عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور چوتھے غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے جو طلاق بھی اس پر واقع ہوگی وہ بائتہ ہو جائے گی اسی وجہ سے یہاں پر بھی غیر مدخول بہا عورت بائتہ ہو جائے گا۔ عدت بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے :- عدت کی مشروعیت براءۃ رحم کیلئے ہوتی ہے۔ اور براءۃ جب آزاد ہوتی ہے تو آزاد ہونے کے بعد نکاح کرنے سے پہلے بھی عدت ضروری ہے اس کا مقصد بھی براءۃ رحم ہی ہے کیونکہ حریت کو طلاق کے ساتھ مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور موت کی صورت میں عورت پر عدت کا وجوب سوگ منائے کی غرض سے ہوا ہے اس لئے واقعی یہ عدت نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی عدت مہینوں سے شمار کی جاتی ہے نہ کہ حیض سے۔

وَأَمَّا فِي قَوْلِهِ اسْتَبْرَأْ رَحِمَتَكَ فَلَا تَكُنْ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ طَلَبُ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِأَجْلِ
الْوَلَدِ وَلِنِكَاحٍ مَزُوجٍ أَخْرَجْنَا ذَانِوِي هَذَا لِقَعِ الطَّلَاقِ الرَّجْعِيِّ فَإِنَّ كَانَتْ مَذْخُولًا

بہا نکاتہ قال کوئی طالقاً شتم استبرئی رحمک و ان لم تکن مدخولاً بہا لیكون
 قولہ استبرئی رحمک مستعاراً من قولہ کوئی طالقاً علی نحو کمال ما مرقو اعتدائی
 و اما انت واحدہ ذلالتہ یحتمل ان یكون معناه انت طالق طلقہ واحدہ فادانوی
 ہذا فیقع الطلاق الرجعی و لہذا قال بعضهم انما ان قریئ واحدہ بالرفع لم تطلق
 فطلاق معناه منفردہ عن قومک و ان قریئ واحدہ لا بالنصب یقع الطلاق البتہ
 لان معناه انت طالق طلقہ واحدہ و ان قریئ بالوقف یحتاج الی النسب فان نوى
 تقع عند الشافعی و لکن الاصح ان لا اعتبار لالاخراب لان العوام لا یستیزون عن
 وجوب الاخراب فعلم کمال حال یحتاج الی النسب انما فی الوقف والنصب فظاہراً انما
 یصح معنی الطلاق بالنسبہ و اما فی الرفع فلا یمکن ان یكون معناه انت ذلت
 طلقہ واحدہ لشم حذف المضائق و اقیم المضائق السبب مقامہ۔

ترجمہ

اور بہر حال اس کے قول استبرئی رحمک تو اپنے رحم کو پاک کر لے۔ تو اس وجہ سے کہ شوہر رحم سے
 برادرہ کا مطالبہ کر رہا ہے سب کچھ کیلئے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ رحم کو پاک کرنے کی طلب دوسرے شوہر
 سے نکاح کرنے کے لئے ہو۔ پس جب شوہر اس لفظ سے دوسرے معنی کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہو جائے
 گی کیونکہ یہ عورت مدخول بہا تھی پس گویا شوہر نے کہا کوئی طالقاً شتم استبرئی رحمک، اول تو طلاق دالی ہو جا پھر اپنے
 رحم کو پاک کر لے۔ عورت اگر مدخول بہا نہ ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک مستعار ہوگا کوئی طالقاً سے اسی طریقہ پر
 جیسا کہ اعتدائی میں پہلے گذر چکا ہے۔ اور بہر حال انت واحدہ یہ لفظ بھی کئی احتمال رکھتا ہے۔ ایک معنی یہ ہیں
 کہ تو اپنی قوم میں ایک ہے یا تو میرے نزدیک ایک ہے جمال میں یا مال میں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ انت
 طالق طلقہ واحدہ (تو مطلق ہے ایک طلاق سے) پس جب شوہر اس کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔
 اسی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ اس مثال میں جب واحدہ رفع کے ساتھ پڑھا جائے تو طلاق ہرگز واقع
 نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو اپنی قوم میں منفرد عورت ہے اور واحدہ نصب کے ساتھ پڑھا جائے تو البتہ
 طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں جملہ کے معنی ہو جائیں گے انت طالق طلقہ واحدہ (تو مطلق
 ہے ایک طلاق سے) اور اگر واحدہ وقف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس صورت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔
 پس اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی ہمارے نزدیک۔ اور امام شافعی
 کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار منہیں ہے کیونکہ عوام الناس اعراب
 کے اقسام کو نہیں جانتے۔ لہذا ہر حالت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔ بہر حال وقف اور نصب کی حالت میں
 تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ اور رفع دالی صورت میں تو اس کا بھی احتمال ہے کہ

اس کے معنی انت ذاتاً طلقاً واحد ہے کہ ہوں۔ پھر مضامین کو حذف کر دیا گیا ہو اور مضامین الیہ کو اسکی جگہ قائم کر دیا گیا ہو۔

تشریح

جن الفاظ کے کہنے سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے ان میں سے دوسرے الفاظ استبرائی رجحک ہے (تو اپنے رحم کو بری کر لے صاف کر لے) اس وجہ سے کہ استبرائی رجحک کے دو معنی ہیں۔ اول معنی رحم کی صفائی اس لئے کی جائے تاکہ اس میں بیج کا نطفہ ڈالا جائے۔ اور شوہر کا مقصد یہ ہو کہ وہ بیوی سے کہنا چاہتا ہے کہ توحض سے اپنے رحم کو صاف کر لے تاکہ میں تجھ سے جماع کروں اور اس کے ذریعہ بیج کی پیدائش ہو۔

استبرائی رجحک کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ شوہر کا مقصد اس لفظ کے کہنے سے یہ ہو کہ اگلے نکاح (دوسرے شوہر سے نکاح) کرنے کے لئے تو اپنے رحم کو صاف کر لے۔ چونکہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے۔ استبرائی رجحک اپنے اندر ان دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اور جب شوہر نے ان میں سے کسی ایک معنی کی نیت کر لی تو بیوی پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہذا عورت اگر مدخول بہا ہے تو عبارت کی اصل یہ ہوگی کہ کوئی طالقاً ثم استبرائی رجحک، تو طلاق والی ہو جائے اس کے بعد دوسرے سے نکاح کیلئے اپنے رحم کو صاف کر لے۔

اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو استبرائی رجحک کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ لفظ کوئی طالقاً سے مستعار لیا گیا ہے جس طرح اعتدی میں ایسا کیا گیا تھا۔ اور لفظ طلاق سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے استبرائی رجحک کہنے سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

انت واحدہ کی تفصیل :- اس لفظ کے کہنے پر بھی عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ مگر اس لفظ کے بھی کئی احتمال ہیں۔ اول معنی انت واحدہ عند قومک "تو اپنی قوم میں ایک ہے۔ اس سے عورت کے حسن و خوبی کی تعریف کرنا مقصود ہے۔ دوسرے معنی انت واحدہ عندی فی المال والجمال والجمال تو میرے نزدیک کمال، جمال اور مال میں ایک ہے۔ یعنی تمام عورتوں میں تو اپنے حسن و جمال کے لحاظ سے مجھ کو پسند ہے۔ تیسرے معنی انت طالق واحدة۔ تو ایک طلاق والی ہے، شوہر جب ان آخری معنی کی نیت کرے گا تو عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں طلاق کا لفظ صراحت سے ذکر کیا گیا ہے۔ اور جب طلاق کا لفظ صراحت سے مذکور ہو تو اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

انہیں متعدد احتمالات کی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ واحدہ اگر مرفوع پڑھا جائے تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ واحدہ بالرفع پڑھنے کی صورت میں معنی ہوں گے کہ تو حسن و جمال میں ایک ہے اور حسن و جمال کے اظہار کرنے سے عورت پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لہذا انت واحدہ

کہنے سے طلاق ہی واقع نہ ہوگی۔

اور اگر انت واحدۃ بالنصب پڑھا جائے تو البتہ طلاق واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ نصب پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی انت طالق طلقة واحدة (تو ایک طلاق والی ہے) اس عبارت میں طالق موصوف اور واحدۃ صفت ہے۔ معنی واحدۃ کا موصوف صریح طلاق ہے۔ اس لئے صریح طلاق دینے کی وجہ سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

انت واحدۃ۔ اور اگر واحد کے لفظ کو وقف کے ساتھ پڑھا جائے۔ یعنی سکون کے ساتھ پڑھا جائے تو اس لفظ کے معنی نیت کے محتاج ہوں گے۔ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

انت واحدۃ میں فاضل شارح نے فرمایا کہ واحدۃ کے اعراب کا اعتبار نہیں ہے، عوام الناس اعراب کی اقسام سے واقف نہیں ہوتے نہ اعراب میں امتیاز ہی کیا ہے۔ اس لئے شوہر نصب و رفع و وقف جو اعراب بھی پڑھے ہر حالت میں نیت کی ضرورت ہوگی۔ وقف اور نصب کی صورت میں طلاق کی نیت اگر کی گئی تو طلاق کے معنی کا ظاہر ہونا اور معلوم ہو چکا ہے اور بصورت رفع یہ تاویل کی جائے گی کہ عبارت کی اصل انت ذات طلقة واحدة۔ اس سے مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا۔ مگر شارح کھیلے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں فرماتے۔ اس عبارت سے ذات کو معنی مضاف کو اور طلقة معنی مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔

وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْقَصْرِحُ فِي الْكُنَايَةِ ضَرْبٌ قَصِيرٌ لِأَنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى النِّسْبَةِ أَوْ دَلَالَةِ الْحَالِ بِخِلَافِ الْقَصْرِحِ وَيُظْهِرُ هَذِهِ التَّفَادُلُ فِي مَا يَدْرَأُ بِالشَّبَهَاتِ وَهُوَ الْحَدُّ وَالْكَفَّاسَاتُ فَإِنَّهَا لَا تُثَبِّتُ بِالْكُنَايَةِ كَمَا إِذَا أَقْرَأَ عَلَى نَفْسِهِ بَاقِي حَاجَا مَعْتٌ فَلَا نَدْرُ جَمَاعًا حَرَامًا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الزَّوْنِ إِذَا قَالَ لِأَحَدٍ حَاجَا مَعْتٌ فَلَا نَدْرُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الْقَذْفِ مَا لَكُمْ يَقُولُ نَكَلْتُهَا أَوْ سَرَّ نَيْتُ بِهَا وَكَذَا إِذَا قَالَ لِأَخْرَزَ نَيْتُ فَقَالَ حَدُّكَ حَدُّ الزَّوْنِ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ حَدُّكَ قَبْلَ ذَلِكَ فَلَمْ يَكُنْ بَتِ الْآنَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَذَفَ سَجَلًا بِالزَّوْنِ فَقَالَ الْآخَرُ هُوَ كَمَا قُلْتَ يُحَدُّ هَذَا الْكَلَامُ بِحَدِّ الْقَذْفِ لِأَنَّ كَوْنَهُ التَّشْبِيهُ يُوجِبُ الْعُمُومَ فِي جَمِيعِ مَا وَصَفَ بِهِ فَبَطَلَ كَوْنُهُ كُنَايَةً

اور اصل کلام میں صریح ہے کیونکہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے کیونکہ کنایہ نیت کا محتاج ہوتا ہے یا دلالت حال کا بخلاف صریح کے اور فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو

ترجمہ

محض شبہات میں دور کئے جاتے ہیں اور وہ حدود اور کفارات ہیں اس لئے کہ یہ دونوں کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے جیسے جب کسی شخص نے اپنے نفس پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے جماع حرام (زنا) کیا ہے۔ تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ اور اسی طرح جب کسی شخص نے کسی کے بارے میں کہا کہ جامعۃ فلائذہ تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے۔ تو عیب لگانا نیوالے پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی جب تک یہ شخص نکلتا یا زینت بہا نہ کہے (تو نے اس سے بدکاری کی، تو نے اس سے زنا کیا ہے) اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا زینت (تو نے زنا کیا ہے) تو اس نے جواب میں کہا صدقاً قلت (تو نے سچ کہا ہے) تو حد زنا جاری نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ کلام احتمال رکھتا ہے کہ صدقاً قبل ذلک (تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا) فلم کذب الآن (تو نے اب جھوٹ کیوں کہا) بخلاف اس صورت کے کہ کسی نے کسی شخص کو زنا کی تہمت لگائی تو تیسرے نے جواب میں کہا ہُوَ کاذِبٌ (وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہا) تو اس تصدیق کر نیوالے پر تیسرے شخص کے اوپر حد قذف جاری کی جائے گی۔ کیونکہ کاذِبٌ تشبیہ عموم کو واجب کرتا ہے ان تمام چیزوں میں جو اس سے متصف ہوتی ہوں اس لئے اس کا کنائی ہونا باطل ہے۔

تشریح

کلام میں اصل صریح ہے۔ مانتے نے صریح و کنایہ کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہے۔ اور غیر صریح معنی کنایہ خلاف اصل ہے۔ اس وجہ سے کہ کلام کنایہ سے سمجھنے سمجھانے میں تقصیر ہوتی ہے۔ کیونکہ کلام کنائی مقصود کی دلالت میں نیت کا محتاج ہوتا ہے جبکہ صریح میں اس کی حاجت نہیں ہے۔

صریح اور کنایہ کے مابین فرق۔ مانتے نے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ ان حدود اور کفارات میں ظاہر ہو جائے گا جو شبہ کی بناء پر ختم ہو جاتے ہیں جیسے ایک آدمی نے اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر زنا کی حد جاری نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ حد زنا کا وجوب زنا کے اقرار کرنے پر واجب ہوتا ہے اور اس جگہ اس نے جامعۃ کہا ہے۔ اور جامعۃ کا لفظ زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے اور احتمال ہے کہ اس نے جماع پر مباشر فاحشہ کا ارادہ کیا ہو۔ اس لئے جماع کا لفظ زنا کے معنی میں صریح نہیں رہا بلکہ کنایہ ہو گیا اور کنایہ سے حد زنا ثابت نہیں ہوتی اس لئے جامعۃ کے لفظ سے زنا کا اقرار کرنے پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

دوسری مثال۔ ایک شخص نے دوسرے شخص کے بارے میں کہا جامعۃ فلائذہ تو نے فلاں اجنبیہ عورت سے جماع کیا ہے۔ تو اس نے کہنے والے پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک وہ یہ نہ کہے کہ تو نے بدکاری کی ہے، یا یہ نہ کہے کہ تو نے زنا کیا ہے۔

تیسری مثال۔ ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا کہ تو نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے۔ یہ سکر مخاطب نے کہا کہ تو نے سچ کہا ہے۔ تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

کیونکہ اس کلام کے دو معنی ہیں، تو نے بیچ کہا ہے۔ یعنی اس نے زنا کا اقرار کر لیا ہو (۲) متکلم نے مخاطب سے کہا ہو کہ تو اب تک تو بیچ بولا کرتا تھا، آج کیا ہوا کہ تو جھوٹ بول رہا ہے۔ اس صورت میں زنا کا اقرار نہیں بلکہ مخاطب کی جانب سے متکلم کے قول کی تردید ہوگی۔ دونوں احتمالات کی بناء پر مخاطب کے اوپر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

ایک شخص نے دوسرے شخص کو زنا کی تہمت لگائی اور ایک تیسرے شخص نے بطور گواہی کے کہا ہو کہ ما قلت وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے اس کو کہا ہے تو اس صورت میں گواہ پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ اس لئے کہ ما قلت میں حرف کاف برائے تشبیہ ہے اور کاف تشبیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے ان تمام اشیاء میں جو اس سے متصف ہوتی ہیں اس لئے اس کا گناہ ہونا، تتم ہونا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا۔ حد قذف چونکہ صریح سے واجب ہوتی ہے اس لئے ہو کہ ما قلت کہنے سے گواہ پر حد قذف جاری ہوگی۔

ثُمَّ شَرَحَ الْمُصَنِّفُ فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ: وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ، إِتِمَامًا عَدَّ الِاسْتِدْلَالُ مِنْ أَقْسَامِ النِّظْمِ تَسَامِيحًا لِأَنَّ فِعْلَ الْمُسْتَدَلِّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَأْثُورٌ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الِاسْتِدْلَالُ هُوَ الِانْتِقَالُ مِنَ الْإِثْرِ إِلَى الْمَوْثَرِ أَوْ بِالْعَكْسِ وَالْإِخْبَرُ هُوَ الْمُرَادُ مِنْ هَذَا النَّصِّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْآنِ أَعْنَى مَنْ أَنْ يَكُونَ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا أَوْ مَفْسُورًا أَوْ خَاصًّا وَهَذَا الْإِطْلَاقُ شَائِعٌ فِي عُرُوفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ تَكْثِيرٍ وَلِذَلِكَ احْتِجَاءُ فِي التَّعْرِيفِ بِقَوْلِهِ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ دُونَ مَا سَبَقَ النَّصِّ لَهُ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ أَعْنَى الِاسْتِنْبَاطَ دُونَ عَمَلِ الْحَوَاجِّ فَيَصِيرُ حَاصِلُ الْمَعْنَى: وَأَمَّا انْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ إِلَى الْحُكْمِ فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ وَالْمُرَادُ مِنْ هَذَا السُّوقِ أَعْنَى مِمَّا يَكُونُ فِي النَّصِّ فَإِنَّ السُّوقَ فِي النَّصِّ مَا يَكُونُ مَقْصُودًا أَصْلِيًّا أَوْ لَا فَإِذَا تِمَسَّكَ أَحَدٌ لَا بِحَاجَةِ النَّكَاحِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ كَانَ عِبَارَةً النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَصًّا فَمِنْ بَلْ ظَاهِرًا بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَإِنَّهُ نَصٌّ فِيهِ.

ترجمہ

پھر مصنف نے تقسیم رابع شروع فرمائی پر فرمایا اور بہر حال استدلال بعبارة النص پس یہ عمل کرنا ہے اس کے ظاہر پر جس کیلئے بالقصد کلام کو لایا گیا ہے۔ مصنف نے استدلال کو اقسام نظم میں بطور مسامحت شمار کیا ہے کیونکہ یہ متبدل کا فعل ہے۔ اور وہ جو کتاب کی اقسام میں داخل ہے وہ ذات عبارة النص ہے اور وہ چیز جو اس حکم سے ثابت ہو وہ حکم ہے جو عبارة النص سے ثابت ہے اور

استدلال اثر سے مؤثر کی طرف انتقال کو کہتے ہیں اور اس کے برعکس کو بھی۔ اور اخیر ہی یہاں مراد ہے (یعنی مؤثر سے اثر کی جانب انتقال کرنا) اور نص عبارت القرآن کا نام ہے۔ عام ہے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص ہو اور یہ اطلاق فقہاء کی اصطلاح میں شائع ہے بغیر کسی تکبر کے۔ اس وجہ سے تعریف میں مصنف نے ماسبق الکلام نہ فرمایا ماسبق النص لہٰذا نہیں فرمایا۔ اور عمل سے مراد مجتہد کا فعل ہے یعنی استنباط کرنا۔ اعضاء بدن کا عمل مراد نہیں ہے۔ حاصل مطلب یہ نکالنا کہ عبارت القرآن سے ذہن کا حکم کی جانب انتقال کرنا استنباط ہے جو مجتہد یا سبق الکلام لہٰذا کے ظاہر سے کرتا ہے اور اس سوق کلام سے مراد عام ہے کہ وہ نص میں ہو۔ اس لئے کہ سوق فی النص کا مطلب یہ ہے کہ جو نص کا مقصود اصلی ہو۔ اور عبارت النص نام ہے جو مقصود اصلی ہو یا مقصود اصلی نہ ہو۔ پس جب کسی شخص نے نکاح کی اباحت کو اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ فاحکوا ما طاب لکم (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو) تو یہ عبارت النص ہوگا اگرچہ آیت مذکورہ اس میں نص نہیں ہے بلکہ نص سے ظاہر ہے بخلاف بیان تعدد نکاح کے کہ یہ آیت اس مسئلہ میں نص ہے۔

تشریح چوتھی تقسیم کا بیگانہ :- اس تقسیم میں چار اقسام کو ذکر فرمایا ہے۔ (اول) عبارت النص سے استدلال کرنا۔ (دوم) اشارۃ النص سے استدلال کرنا۔ (سوم) جو حکم دلالتہ النص سے ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔ (چهارم) اقتضاء النص سے جو حکم ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔

عبارت النص سے استدلال معنی قرآن مجید کی عبارت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا اور اس کے ظاہر پر عمل کرنا جس کیلئے کلام کو لایا گیا ہے۔ انصاعد الاستدلال الخ۔ سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کی قسموں میں شمار کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ استدلال دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ذہن کا اثر سے مؤثر کی جانب توجہ کرنا جیسے دھواں دیکھ کر آگ کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کا دوسرا نام استدلال من المعلول الی العلة ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے۔ اور معلول کو دیکھ کر علت پر استدلال کیا گیا ہے۔ استدلال کا دوسرا طریقہ مؤثر سے اثر کی جانب ذہن کا منتقل ہونا۔ مذکورہ بالا مثال میں آگ کو دیکھ کر دھوئیں کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کو استدلال من العلة الی المعلول کہا جاتا ہے۔ اس میں آگ کو دیکھ کر دھوئیں کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اس مقام پر استدلال کی یہ دوسری قسم مراد ہے۔ کیونکہ مجتہد دلائل سے احکام کو ثابت کرتا ہے اور یہ بات دلیل سے حکم کی طرف منتقل ہونے میں حاصل ہوتی ہے معلوم ہوا اس جگہ یہی دوسری قسم مراد لی گئی ہے۔ اور دلائل سے احکام کا اثبات مجتہد کا کام ہے اور مجتہد کا فعل از قسم نظم نہیں ہے اس لئے استدلال کو نظم کی قسموں میں ذکر کرنا بھی درست نہیں ہے۔ اسی مفہوم کو مصنف نے فرمایا ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں مباحثہ شمار کیا گیا ہے۔ اسوجہ سے استدلال مجتہد کا فعل ہے اور قسم جس کا تعلق کتاب اللہ سے ہے وہ بنفس عبارتہ النص ہے۔

ور اس سے ثابت شدہ حکم کو حکم ثابت بعبارة النص کہتے ہیں۔

جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ مصنف نے استدلال کو مجازاً انظم کی اقسام میں شمار کیا ہے۔ اسی وجہ سے مجتہد کا فعل بھی تو نظم کی طرف ہوتا ہے اس لئے مجازاً اس استدلال کو نظم کی قسموں میں شمار کیا گیا۔ شارح نے کہا، اس جگہ نص سے وہ نص مراد نہیں ہے جس کو متقابلات میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس جگہ نص بول کر الفاظ قرآن اور قرآن مجید کی عبارت مراد ہے۔ اور الفاظ قرآن خواہ بصورت نص ہوں یا بصورت ظاہر ہوں اور چاہے وہ مفسر کی صورت میں ہوں اور نص بول کر قرآن کے الفاظ مراد لینا حضرات فقہاء کی اصطلاح میں بہت مشہور بات ہے۔ اور نص سے چونکہ الفاظ قرآن مراد لئے گئے ہیں۔ اس وجہ سے اس کی تعریف ماسبق الکلام لاجلہ سے کی گئی ہے، اور ماسبق النص لاجلہ نہیں کیا گیا ہے۔ اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے۔ یعنی شریعت کے اصول کے ذریعہ شرعی مسائل کا استنباط کرنا۔ یہاں جسم کے اعضاء کا فعل و عمل مراد نہیں ہے۔

شارح نے فرمایا: ماسبق الکلام لہ میں مسوق کے معنی عام ہیں، ایک مسوق نص میں ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے۔ دوسرا مسوق عبارة النص میں ہوتا ہے۔ وہ اگرچہ مقصود تو ہوتا ہے مگر مقصود اصلی ہو یا غیر اصلی دونوں کو شامل ہے۔ جیسے کسی نے نکاح کو جائز اور مباح ثابت کرنے کیلئے قرآن کی عبارت فانکحوا ما طاب لكم من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع سے استدلال کیا تو اس کو عبارة النص کہیں گے۔ اسی لئے اس سے اباحت نکاح کا بیان اگرچہ مقصود اصلی نہیں ہے مگر مقصود تو بہر حال ہے۔ اباحت نکاح کے باب میں یہ قول ظاہر ہو گا نہ کہ نص۔ البتہ اس آیت میں چونکہ عدد کا بیان کرنا مقصود اصلی ہے۔ اس لئے بیان عدد میں یہ آیت نص ہوگی۔

وَأَمَّا الْأَسْتِدْلَالُ بِأَشَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لَعْنَةُ الْكَفِّ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَلَا سَبَقَ لَهُ النَّصُّ وَلَيْسَ بظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَقَوْلُهُ بِنَظْمِهِ شَامِلٌ لِلْعِبَارَةِ وَالْأَشَارَةِ وَلَكِنْ تَخْرِجُ بِهِ دَلَالَةُ النَّصِّ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ بِالنَّظْمِ بَلْ بِمَعْنَى النَّظْمِ وَقَوْلُهُ لَعْنَةُ الْكَفِّ يَخْرِجُ بِهِ الْمَقْتَضَى لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ لَعْنَةُ بَلْ شَرْعًا وَعَقْلًا وَقَوْلُهُ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَلَا سَبَقَ لَهُ النَّصُّ تَخْرِجُ بِهِ الْعِبَارَةَ لِأَنَّهُمَا مَقْصُودَةٌ مَسْقُوتَةٌ وَقَوْلُهُ لَيْسَ بظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ زِيَادَةٌ تَالِيدَةٌ فِي إِخْرَاجِ الْعِبَارَةِ وَتَوْضِيحٌ لِلتَّعْرِيفِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَحَاجًّا إِلَى بَيِّنَةٍ أَيْ ظَاهِرٍ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ كَمَا إِذَا رَأَى إِنْسَانٌ إِنْسَانًا بِقَصْدِ نَظَرٍ وَمَعَ ذَلِكَ يَرَى مِنْ كَيْفٍ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ بِمَوْقِعِ عَيْنِهِ مِنْ غَيْرِ التَّفَاتِ وَقَصْدُ الْفَالِ الْوَلِ بِمَنْزِلَةِ الْعِبَارَةِ وَالْثَانِي بِمَنْزِلَةِ الْأَشَارَةِ

کقولہ تعد علی المولود لہ دس قہن و کسوتہن مثال للعبارة و الإشارة معا وضیوہن راجع
إلی الوالدات المذکورہ فی قولہ تعد و الوالدات یرضعن أولادہن حوالین کا ملین فان کان
المراد بہ ایجاب نفقۃ لکسوتہا لأجل أنہا زوجتہ و منکوحۃ فلا مضایقۃ فیہ و ان
کان لأجل أنہا مرضعتہ لولدہا یحمل علی أنہن مطلقات منقضية عدتہن و علی
کلی تقدیر سبب لاثبات النفقة و فیہ اشارۃ الی أن النسب إلی الأب باء لأن البعۃ
و علی الذی ولد الولد لأجلہ دس قہن الوالدات و کسوتہن فالنسب إلیہ بلام
الاختصاص یضرب بہ أن الأب ہو الذی اُختص بہذا النسب بخلاف لفظ الوالد
والأب فائت لا یدل علی هذا البعۃ إذ لیس فیہ لأم الاختصاص و کذا یشیر هذا
إلی أن للأب حق التملک فی مال ولدہ عند الحاجة لأنہ مملوکہ و الی أنہ لا یشترک
الوالد أحدہ فی نفقۃ ولدہ کما لا یشترک فی هذا النسب أحدہ علی ما فصلنا علی
ذلک فی التفسیر الاحمدی۔

ترجمہ

اور میرا حال اشارۃ النص سے استدلال تو وہ عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے ثابت ہو یا عبارت
کے لیکن وہ عبارت کا مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے کلام ہی لایا جاتا ہے اور وہ معنی
پورے طور پر ظاہر بھی نہیں ہوتے۔ پس مصنف کا قول بنظم عبارت النص اشارۃ النص دونوں کو شامل ہے
مگر اس سے دلالت النص خارج ہو گیا کیونکہ وہ نظم نص سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتا ہے اور
اس کا قول لغت اس قید سے اقتضاء النص خارج ہو گیا۔ کیونکہ مقصودی لغت ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ شرعا یا عقلا
ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول لکنہ غیر مقصود و لاسبق لہ النص ان دونوں قیود سے عبارت النص خارج ہوگی۔
اس لئے کہ عبارت النص کلام کا مقصود ہوتا ہے اور اس کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور اس کا قول لیس بظاہر
من کل وجہ کی قید سے کسی چیز کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مزید تاکید کیلئے اضافہ کیا گیا ہے اور تعریف کی
توضیح مقصود ہے اگرچہ اس کی احتیاج نہ تھی یعنی یہ کہ وہ من وجہ ظاہر اور من وجہ ظاہر نہ ہو جیسے جب
ایک شخص نے کسی انسان کو قصداً اپنی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ ساتھ اس شخص کو بھی دیکھ لیتا
ہے جو اس کی داہنی جانب یا بائیں جانب میں ہوا اپنی آنکھ کے کناروں سے بغیر نگاہ پھیرے اور بغیر کسی قصد
دارادہ کے دیکھ لیتا ہے۔ شخص اول بمنزلہ عبارت کے ہے دوسرا اشارۃ کے درجہ میں ہے۔ جیسے اللہ
تعالیٰ کا قول و علی المولود لہ دس قہن و کسوتہن یعنی باپ پر ان کے کھلانے اور پہنانے کی ذمہ داری
ہے۔ یہ عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال ہے۔ اور یحییٰ ضمیمہ والدات کی طرف راجع ہے جن کا
ذکر اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے والوالدات یرضعن أولادہن حوالین (مائیں اپنی

اولاً دو دو سال مکمل دو وجہ پلائیں) پس اگر اس آیت سے مراد بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب کرتا ہے اس وجہ سے کہ وہ اس کی بیوی اور منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔ اور اگر یہ نفقہ اور کپڑا اس وجہ سے ہے کہ عورت اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس پر حمل کیا جائیگا کہ یہ عورتیں (جن کا حکم بیان کیا گیا ہے) مطلقہ ہیں اور اپنی عدت پوری کر رہی ہیں۔ بہر حال ہر صورت میں آیت نفقہ کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ اور اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ بچے کا نسب آباء کی طرف ثابت ہے۔ اس وجہ سے کہ معنی یہ ہیں کہ اس شخص پر جس کی وجہ سے بچہ پیدا ہوا ہے۔ ماؤں کا رزق اور ان کا کپڑا واجب ہے۔ پس لام اختصاص سے اس کی طرف نسبت کرنے سے معلوم ہوا کہ اب (باپ) وہ شخص ہے جو اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بخلاف لفظ والد اور لفظ اب کے، کیونکہ یہ دونوں اس اختصاص پر دلالت نہیں کرتے۔ کیوں کہ اس میں لام اختصاص میں داخل نہیں ہے۔ اسی طرح یہ اختصاص اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے مال میں حق تملیک باپ ہی کو حاصل ہے حاجت کے وقت۔ اس وجہ سے کہ بچہ اس کا ملکوت ہے، اور اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے نفقہ میں کوئی شخص باپ کا شریک بھی نہیں ہے، جس طرف اس نسبت میں باپ کے ساتھ دوسرا شریک نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تفصیل اپنی کتاب تفسیر حمزہ میں کر دی ہے۔

تشریح چوتھی تفسیریم کی دوسری قسم :- اس کا نام استدلال بأشارة النص ہے۔ یعنی اشارۃ النص سے استدلال کرنے کا مطلب یہ ہے کہ نص کے اشارہ کو دلیل بنانا یعنی جوابات لفظ قرآن سے لغت ثابت ہو۔ اس پر عمل کرنا۔ مگر الفاظ قرآن سے جو لغت ثابت ہو وہ مقصود نہ ہو۔ نہ اس کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا گیا ہو اور نہ پورے طور پر ظاہر بھی نہ ہوں۔

شارح نے فرمایا: ماتن کا قول بنظم دونوں کو شامل ہے بمعنی عبارت النص کو بھی اور اشارۃ النص کو بھی۔ کیونکہ نظم نص پر دونوں قسموں میں عمل کیا جاتا ہے مگر دلالت النص سے استدلال کرنا اس کے خارج ہے کیونکہ دلالت کا تعلق نظم کے بجائے معنی نظم سے ہوتا ہے۔ اسی طرح لغت کی قید کی وجہ سے اقتضا النص خارج ہو گیا اس لئے کہ اقتضا النص لغت سے ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح مصنف کی دلالت غیر مقصود دلا سبق لاء النص کی قید کی وجہ سے تعریف سے عبارت النص نکل گئی اس وجہ سے کہ عبارت النص مقصود ہوتی ہے اور نص کو اس کے بیان کرنے کیلئے لایا بھی جاتا ہے۔ اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارت النص کو خارج کرنے اور مزید وضاحت کیلئے لائی گئی ہے مگر اس عبارت کے لانے کی ضرورت نہیں تھی۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ نظم نص سے جو حکم لغت ثابت ہوتا ہے بمعنی اشارۃ النص تو وہ من بعض الوجہ ظاہر اور بعض وجہ سے غیر ظاہر ہوتا ہے اور عبارت النص کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال حسیات میں یہ ہے کہ ایک شخص نے بالقصد آنکھ سے دوسرے شخص

کو دیکھا تو اس کے ساتھ بغیر ارادہ کے آنکھ کے کناروں سے داہنی اور بائیں جانب کے لوگ بھی نظر میں آ گئے تو جس شخص کو بالارادہ آنکھ سے دیکھ لیا وہ عبارتہ النص کے درجہ میں ہے اور جن لوگوں کو آنکھ کے کناروں سے دیکھ لیا ہے وہ بدرجہ اشارۃ النص کے ہیں۔

احکام میں دونوں کی مثال :- باری تعالیٰ کا قول ہے **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ كَمَا مَلَاحَ عَلَيْهِ** والدات کا نفقہ اور ان کا کپڑا مولود کے ذمہ واجب ہے۔ آیت میں **هُنَّ** ضمیر والدات کی جانب راجع ہے جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے کہ **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ** لمن اراد ان يتم الرضاعة میں مذکور ہے۔

شارح نے فرمایا: اس آیت کے بموجب شوہر پر بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور منکوحہ ہے۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ شوہر پر اپنی بیوی کا نفقہ اور کپڑا دونوں واجب ہیں۔ اور اگر بیوی کیلئے نفقہ و کسوت کا وجوب اس وجہ سے ہو کہ وہ اس کی اولاد کو دودھ پلاتی ہے تو اسکو عورت کے مطلقہ ہونے پر محمول کیا جائیگا جن کی عدت گزر چکی ہے اور شوہر نے اس عورت کو اپنے بچے کے دودھ پلانے کیلئے اجرت پر مقرر کر رکھا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ والدات (ماؤں) کا نفقہ اور کپڑا بیوی ہونے کی وجہ سے ہو یا دودھ پلانیوالی ہونے کی وجہ سے ہو، دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول نفقہ کو کتابت کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ اس لئے نفقہ کے اثبات میں یہ آیت عبارتہ النص کے درجہ میں ہے اور اسی آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب باپ کی جانب منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ آیت کے معنی ہیں **وَعَلَى الذِّیْ وَلِدَ الْوَلَدُ لِاحْبَلِهِ** رضیق الوالدات و کسوتھن اور اس شخص کے ذمہ جس کی وجہ سے بچہ پیدا ہوا اس لڑکے کی والدہ کا نفقہ اور کپڑا مولود کے ذمہ واجب ہے۔ مولود کے لفظ سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوا کہ باپ ہی اس نسبت کے لئے خاص ہے اور لڑکے کا نسب باپ ہی کی جانب منسوب ہو گا۔

اس کے برخلاف فرض کیجئے کہ باپ قریش میں سے ہو اور اس کی ماں عجمی ہو تو بچہ قریشی شمار ہو گا اور قریشی ہونیکے احکام اس پر عائد کئے جائیں گے جیسے بچے کے کفو کا مسئلہ، یا امامت وغیرہ کے مسائل۔ ایک اعتراض یہ ہے کہ آیت **وَلَكُم نَصْفُ مَا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ** اور تمہارے لئے ترکہ میں سے نصف حصہ ہے (جو تمہاری بیویاں چھوڑ کر مر جائیں اگر ان کی اولاد نہ ہو) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کی نسبت ماں کی جانب ہوتی ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آیت میں لفظ **لن** مذکور ہے اور **لن** کا لام اپنی حقیقت پر نہیں ہے یعنی ملک کیلئے نہیں ہے بلکہ برائے ملا بہت ہے۔ اس لئے کہ ماں سے بچہ کا نسب بالاجماع ثابت نہیں ہے۔ البتہ اس آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بوقت ضرورت باپ کو اس کا حق

حاصل ہے کہ وہ اپنے لڑکے کے مال کا مالک ہو اور اس میں تصرف کر سکتا ہے۔ اس وجہ سے مولود لہ میں لام برائے ملک ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ باپ کی ملک ہے اور بچہ اس کا مملوک ہے مگر چونکہ حقیقت بچہ باپ کا مملوک نہیں ہوتا۔ اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کے اثر کو اس پر باقی رکھا گیا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے۔

البتہ ضرورتیں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ اول ضرورت کاملہ کہلاتی ہے۔ زندگی باقی رکھنے کی ضرورت سے کھانے پینے کی ضرورت میں اپنے بچہ کے مال میں خرچ کر سکتا ہے۔ دوسری ضرورت ناقصہ ہے۔ جیسے بیٹے کی باندی سے باپ کا جماع کرنا، اور ام ولد بنالینا۔ اس ضرورت میں باپ کے مال کا ضمان دیگا مگر تصرف کر نیکار مجاز بہر حال ہے۔ نیز بطریق اشارۃ النص یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کے نفقہ کے باب میں باپ تنہا ذمہ دار ہوتا ہے۔ دوسرا کوئی اس کے ساتھ اس ذمہ داری میں شریک نہیں ہے کیونکہ نسب میں باپ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں۔ تو جب نسب میں باپ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں تو اس کے حکم معنی انفاق علی الاولاد میں بھی دوسرا کوئی شریک نہ ہوگا۔ اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ملاحظہ فرمائیں۔

وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض يعني أن كلاً من العباءة والأشارة قطعاً دلالة على المراد لكن كرجح العباءة على الأشارة وقت التعارض مثال قولهم في حق النساء أنهم ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلياً وديننا قال أليس شهداء النساء مثل نصف شهداء الرجال قلن بلى قال على السلامات تعقد إحدى كن شطراً ذمراً هل في غير بيتها لا تقوم ولا تصلي قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها فالحديث وإن كان مسوقاً للنقصان دينهن لكنا نفهم منه إشاراً إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً لأن لفظ الشطر مؤنث والنصف في أصل اللغة وبعتمسك الشافعي في أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وكنا نفهم من إشارته إلى أن أقل الحيض للبكر والشيب ثلثاً أياماً ولياليهن وأكثره عشرة أيام لأننا عبارة في هذا المعنى فمررت على الأشارة.

ترجمہ

اور وہ دونوں حکم کے واجب کرنے میں برابر ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت اول (عبارت) زیادہ حق رکھتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارۃ النص میں ہر ایک معنی مرادی پر قطعاً دلالت ہیں لیکن تعارض واقع ہونے کے وقت عبارت النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہے اس کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک ہے جو عورتوں کے بارے میں ہے۔ بیشک وہ ناقص عقل اور ناقص

دین والی ہیں تو عورتوں نے دریافت فرمایا ہماری عقل و دین کا نقصان کیا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کیا عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے نصف کے مانند نہیں ہے۔ عورتوں نے جواب دیا ہاں یا رسول اللہ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پس یہ ان کے عقل کا نقصان ہے۔ پھر حضور نے ارشاد فرمایا تم میں سے ہر ایک نصف ماہ گھر کے اندر بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ عورتوں نے جواب دیا۔ ہاں یا رسول اللہ۔ تو آنحضور نے ارشاد فرمایا یہ ان کے دین کا نقصان ہے۔ پس یہ حدیث اگرچہ ان کے دین کے نقصان کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارہ یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیونکہ لفظ شطر لغت میں نصف کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور امام شافعی نے اسی سے استدلال فرمایا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لیکن یہ حدیث اس روایت کے معارض ہے کہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اقل مدت حیض بارہ اور نیمہ کیلئے تین دن اور ان کی راتیں ہیں۔ اور اکثر مدت دس دن ہیں اور یہ حدیث ان معنی میں عبارتہ النص ہے لہذا اشارۃ النص پر راجح قرار دی جلتی۔

تشریح

ما تنہی فرمایا کہ وہ دونوں یعنی عبارتہ النص اور اشارۃ النص مساوی ہیں کہ ان سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو تو عبارتہ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دیں گے۔ اس لئے جو حکم عبارتہ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے اور اس کو ثابت کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اشارۃ النص ہے کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کو بیان کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس لئے جو حکم عبارتہ النص سے ثابت ہو گا وہ اقویٰ ہو گا اور حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو گا وہ غیر اقویٰ ہو گا یعنی اس درجہ کا نہ ہو گا۔ اور تعارض کیوقت اقویٰ کو غیر اقویٰ پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے عبارتہ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہے۔

مثال: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ عورتیں دین اور عقل میں دو حیثیت سے کمزور اور ناقص ہوتی ہیں۔ جب عورتوں نے آپ سے دریافت کیا کہ ہمارے دین اور ہماری عقل کا نقصان کیا ہے؟ تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے جو ان کے ناقص ہونے کی علامت ہے اور جہدین میں نصف ماہ نماز و روزہ کے قابل نہیں رہتیں جو ان کے دین کے ناقص ہونے کی علامت ہے۔ یہ حدیث متکم فیہ ضرور ہے۔ مگر ہر حال حدیث ہے جس سے عورتوں کے دین کے نقصان کا حکم ثابت ہوتا ہے اور اس حدیث سے بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں شطر کا لفظ مذکور ہے۔

جس کے معنی نصف کے ہیں چنانچہ سیدنا امام شافعیؒ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال قائم فرمایا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔ مگر چونکہ یہ حدیث دوسری حدیث کے معارض ہے جس میں آپؐ ارشاد فرمایا "رقل كحیض الجاریج والبلر والشیب ثلاثین لیاماً و لیالیهن و ثلثون عشرة لیاماً"۔ اس حدیث کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی اکثر مدت حیض کی دس دن ہے۔

بہر حال پہلی حدیث سے بطریق اشارۃ النص معلوم ہوا کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم۔ اور دوسری حدیث کی عبارت سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت حیض کی دس یوم ہے۔ اور عبارت النص سے جو حکم ثابت ہو وہ اقویٰ ہوتا ہے اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ غیر اقویٰ ہے۔ اور اقویٰ کو غیر اقویٰ پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا پندرہ دن والی حدیث مرجوح اور دس دن والی حدیث راجح ہوگی۔

وَالْأَشْيَاءُ عَمُّومٌ عَمَّا لِلْعِبَارَةِ لِأَنَّ كَلَامَهُمَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ فَيَعْتَمِدُ أَنْ يَكُونَ كَلَامُهُمَا خَاصًّا وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا مَخْصُوصُ الْبَعْضِ وَغَيْرُهُ وَمِثَالُ الْإِشَارَةِ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَقُولُوا لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ فَإِنَّهُ سَبَقَ لَعَلُّو ذَرْجَاتٍ الشَّهَادَةِ وَلَكِنَّهُمْ مِنْهُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنْ لَا يُصَلِّيَ عَلَيْهِمْ إِلَّا ثَلَاثًا حَتَّى وَالْحَيُّ لَا يُصَلِّيَ عَلَيْهِ ثُمَّ خَصَّ مِنْهُ حَمَزَةً فَإِنَّهُ صَلَّى عَلَيْهِ سَبْعِينَ صَلَوةً وَهَذَا كَلَامٌ عَلَى رَأْيِ الشَّافِعِيِّ وَأَمَّا عَلَى مَا قِيلَ إِنَّهُ خَصَّ مِنْهُ عَمُّومٌ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَقُولُوا لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ حَتَّى وَجِبَتْ عَلَيْهِ قِيَمَتُهَا عَلَى مَا عُرِفَ -

ترجمہ

اور اشارۃ النص کے بھی اسی طرح عموم ہے جس طرح عبارت النص کیلئے ہے۔ کیونکہ دونوں ہی نفس نظم سے ثابت ہوئی ہیں لہذا احتمال رکھتی ہیں کہ دونوں خاص ہوں اور یہ کہ دونوں عام مخصوص منہ البعض وغیرہ ہوں۔ اشارۃ النص مخصوص منہ البعض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول ہے وَلَا تَقُولُوا لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ اور تم اس شخص کو جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتل کیا گیا امر وہ مت کہو۔ کیونکہ یہ آیت کریمہ شہداء کے بلند مقام کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃ یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیونکہ شہید زندہ ہے۔ اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی جاتی۔ پھر اس مفہوم عام سے حضرت حمزہؓ کو خاص کر لیا گیا۔ کیونکہ ان پر نماز جنازہ ستر مرتبہ پڑھی گئی۔ یہ پورا بیان امام شافعیؒ کی رائے پر ہے اور بہر حال ہماری رائے پر تو اس کی مثال وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ اس کو خاص کیا گیا ہے باری تعالیٰ کے قول عام سے وہ یہ ہے وعلی المولود لہ یعنی باپ کا اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا چنانچہ پس یہ حلال نہیں ہے حتیٰ کہ باپ پر باندی کی قیمت واجب نہ ہو جائے جیسا کہ مشہور ہے۔

تشریح

اشارۃ النص عبارتہ النص کی طرح اشارۃ النص میں بھی عموم ہوتا ہے۔ کیونکہ دونوں نظم نص سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور عموم و خصوص نظم کے عوارض میں سے ہیں۔ اس لئے دونوں معنی اشارۃ النص اور عبارتہ النص میں عموم و خصوص دونوں کا احتمال ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ عام خص عنہ البعض اور عام لم تخص عنہ شیء میں سے دونوں کا بھی احتمال ہوتا ہے۔

قاضی ابو زید نے کہا ہے کہ ما ثبت بأشعارہ النص فلا یجری فیہ العموم جو چیز اشارۃ النص پر ثابت ہوتی ہے اس کے اندر عموم کا احتمال نہیں ہو کرتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عموم اس میں ہوتا ہے جس کے بیان کیلئے نص کو لایا گیا ہے اور اشارۃ النص کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا نہیں جاتا۔ اور جب اشارۃ النص میں عموم نہیں پایا جاتا تو عام خص عنہ البعض بھی نہ پایا جائے گا کیونکہ عام خص عنہ البعض عام کی فرع ہے۔ جب اصل نہیں پایا جاتا تو فرع کیوں کر نہیں پائی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے اپنے بیان کی دلیل میں فرمایا کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو اور اس میں عموم پایا جاتا ہو اور اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اس کی مثال **وَلَا تَقُولُوا لِمَن یُقْتَلُ فِی سَبیلِ اللہِ اُمُواتٌ** جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ہیں انکو مردہ مت کہو یہ آیت اپنی عبارت سے شہداء کے عالی مرتبہ ہونے پر دال ہے۔ اور دلالتہ النص سے اس پر دال ہے کہ شہداء پر نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے کیونکہ قرآن میں شہید کو زندہ کہا گیا ہے اور کسی زندہ شخص پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی۔ بہر حال آیت سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے مگر اس حکم عام سے حضرت امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کو خاص کر لیا گیا ہے کیوں کہ ان پر تقریباً ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ بقول شارح عام خص عنہ البعض کی یہ مثال امام شافعی کے نزدیک ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تلوار نے منہ بوالے کے تمام گناہوں کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے گی۔ مگر احناف اس کی مثال میں فرماتے ہیں دعلی المولود لہذا دفن قہن وکسوتھن مولود لہ کے ذمہ عورتوں کا نفقہ و کپڑا واجب ہے۔ اس آیت سے بطریق اشارۃ النص یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے مالک ہونے اور اس کے مال میں نصرت کر نیکا پورا حق حاصل ہے مگر اس عموم سے باندی کو خاص کر لیا گیا ہے۔ اس لئے باپ اپنے بیٹے کی باندی سے جماع کا تصرف نہیں کر سکتا۔ اور باپ کے لئے اپنے لڑکے کی باندی سے دلی کرنا اس وقت تک جائز نہ ہو گا جب تک کہ اس باندی کی قیمت باپ پر واجب نہ ہو جائے۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النِّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النِّصِّ لَفْظٌ لَا رَاجِحَ لَهُ إِعْدَالُ هُنَا عَنِ طَرِيقِ الْعِبَاسَةِ وَالْأَشْأَسَةِ وَكَأَن يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النِّصِّ فَالْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ لَكِنْ هَذَا مُسَامَحَةٌ قَدْ يَمْتَنِعُ مِنْ فُحْشِ السَّلَامِ حَيْثُ يَكُونُ

تأثر الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتأثر العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتأثر الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم والاضيق فيه بعد وضوح المقصود وعلى تقدير خروج من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي المؤصو بل معناه التزامي كالإيلاء من التافيف وقوله لغته تميز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحدوث لانهما ثابتان شرعاً أو عقلاً وقوله لا اجتهاداً تأكيداً لقوله لغته وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكثرة خوفه والدلالة جلي وكيفية يكون هذا والقياس قطعي لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية معتمداً فيها على من اهل اللسان وايضاً كانت هي مشروعة قبل شرح القياس ولا يُنكرها مُنكرها والقياس -

ترجمہ

اور بہر حال ثابت بدلالة النص پس وہ چیز جو معنی نص سے لغتاً ثابت ہو نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔ مصنف نے دلالت النص کی تعریف عبارتہ النص و اشارة النص کے طریقہ پر نہیں فرمائی۔ اس کو چھوڑ دیا ہے۔ مناسب تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت الی (اور بہر حال استدلال دلالت النص سے پس وہ عمل کرنا ہے جو معنی نص سے ثابت ہو) مگر یہ امام فخر الاسلام کی یہ مساحت قدیم سے جلی آرہی ہے۔ چنانچہ وہ بھی تو استدلال اور وقوف کے الفاظ سے تعریف کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ مجتہد کے افعال میں سے ہے۔ اور بھی عبارتہ النص اور اشارة النص ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ درحقیقت نظم کی اقسام ہیں اور بھی کہتے ہیں وثابت بعبارۃ النص و اشارة النص حالانکہ یہ حکم کی صفات ہیں مگر مقصد کے واضح ہو جانے کے بعد اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بہر حال تمام صورتوں میں معنی نص کی قید سے عبارتہ النص اور اشارة النص دونوں خارج ہو گئیں اور اس کے معنی لغوی جو موضوع لہ ہوتے ہیں مراد نہیں ہیں بلکہ التزامی معنی مراد ہیں۔ جس طرح لفظ تافیف (اُن کہنا) کے معنی ایلام (دکھ پہنچانا، رنج پہنچانا) کے لینا۔ اور مصنف کا قول لغتاً یہ معنی نص سے تميز واقع ہے۔ اس قید سے اقتضاء اور محذوف خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتے ہیں۔ اور اس کا قول لا اجتهاداً لغتاً کی تاکید واقع ہے۔ اور اس میں اس شخص کے قول کا رد بھی ہے جس نے گمان کیا ہے کہ دلالت النص قیاس ہے مگر قیاس خفی ہوتا ہے اور دلالت النص جلی ہوتا ہے۔ ایسا کیونکر درست ہو سکتا ہے حالانکہ قیاس قطعی ہوتا ہے۔ اس پر واقفیت صرف مجتہد حاصل کر سکتا ہے اور دلالت النص قطعی ہے ہر اہل زبان اس کو معلوم کر سکتا ہے اور نیز یہ تو قیاس کے مشروع ہونے سے

پہلے شروع تھی۔ اس کا کوئی بھی منکر قیاس انکار نہیں کرتا۔

تشریح

اچوتھی تقسیم کی تیسری قسم کا بیان :- جو چیز معنی نص سے لغتہ ثابت ہوتی ہے دلائل النص سے بھی وہی ثابت ہوتی ہے۔ مجتہد کے اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتی۔

شارح نے کہا۔ ماتن نے دلائل النص کی تعریف دوسرے انداز سے کی ہے۔ اور وہ طریقہ اختیار نہیں کیا جو اشارۃ النص اور عبارتۃ النص کی تعریفات میں اختیار کیا تھا۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریفوں کی طرح ماتن کو چاہئے تھا کہ وہ اس طرح کہتے، اما الاستدلال بدلائل النص فالعمل بما ثبت الخ دلائل النص سے استدلال کرنے کے معنی ہیں کہ معنی نص سے جو حکم ثابت ہو اس پر عمل کرنا۔

مگر امام فخر الاسلام کی عادت جاری ہے وہ مختلف انداز الفاظ سے تعریف کرتے ہیں۔ وہ تعریف میں کبھی استدلال کا لفظ، کبھی وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ دونوں مجتہد کے افعال ہیں۔ اور کبھی عبارت، اور کبھی اشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں نظم کے اقسام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ الثابت بالعبارۃ اور الثابت بالاشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ حکم کے اوصاف ہیں۔ اور المنار کے مصنف نے بھی فخر الاسلام کی تقلید فرمایا ہے۔ اس لئے انھوں نے بھی امام فخر الاسلام کا طریقہ اختیار فرمایا ہے مگر جب اصلی مقصود کی وضاحت ان کے بیان سے ہو جاتی ہے تو اس طریقہ کا ر کے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا۔

فوائد قیود کا بیان :- قولہ بمعنی النص الخ اس قید سے عبارتۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کو دلائل النص کی تعریف سے خارج کر دیا اس لئے کہ ان دونوں کا ثبوت نص سے ہوتا ہے، معنی نص سے نہیں ہوتا۔

قولہ، وليس المراد به معناه اللغوی الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ معنی نص کی قید سے مذکورہ دونوں اقسام یعنی عبارتۃ النص اور اشارۃ النص کو خارج کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ان دونوں کے اندر اسی چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز کہ معنی نص سے لغتہ ثابت ہو۔

الجواب :- دونوں اقسام بمعنی عبارتۃ النص اور اشارۃ النص میں معنی سے مراد معنی لغوی ضرور ہیں مگر وہی معنی ہیں جن کے لئے لفظ کو وضع کیا گیا ہے جبکہ دلائل النص میں معنی لغوی سے معنی لغوی موضوع لئے مراد نہیں ہیں۔

بلکہ التزامی معنی مراد ہوتے ہیں۔ جیسے حق تعالیٰ کا فرمان "وَلَا تَقْلُ لِهٖمَا اُتٰ" میں اُت سے رنج پہنچانے کے معنی مراد ہیں۔ اور راسے گالی دینے وغیرہ سبھی کو شامل ہیں۔ لہذا جب لغوی معنی سے دونوں جگہ الگ الگ معنی مراد لئے گئے ہیں تو معنی نص لغتہ کی قید سے دونوں کو خارج کرنا صحیح ہو گیا۔ اور اس قید سے ثقیفی النص کو دلائل النص کی تعریف سے خارج کرنا مقصود ہے کیونکہ ان کا ثبوت شرعاً اور عقلاً ہوتا ہے لغتہ ان کا ثبوت نہیں ہوتا۔

لہذا تالیف کا حاصل یہ نکلا کہ دلالت النص وہ دلالت ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص سے لغوی معنی ہوں اجتہاد نہ ہوں اور اس پر عمل کرنا قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ ہر لغت کا جاننے والا اس کو جانتا اور پہچانتا ہو۔
 لا اجتہاد کی قید کے بارے میں شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے۔ بلکہ ماتن کے قول لغت کی تاکید ہے۔ اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے۔ جو کہتے ہیں کہ دلالت النص کو قیاس کہتے ہیں مگر قیاس خفی ہے اور دلالت النص کے مقابلہ میں قیاس جلی ہوتا ہے کیونکہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت لازم معنی کے جاننے پر موقوف ہے۔ آیت مذکورہ بالا "وَلَا تَقْلُ لِهْمًا أَقْت" میں دو چیزیں ہیں۔ اول تالیف سے روکنا اور یہ اصل ہے۔ دوسرے والدین کو مارنا، گالی دینا اور ایذا پہنچانا وغیرہ یہ اس کی فرع ہے۔ اور ان دونوں معانی کے درمیان مشترک والدین کی اذیت ہے۔ اور جس طرح ماں باپ کو اذیت پہنچانے کیلئے کلمہ "اُف" کہنے کی ممانعت ہے، اسی طرح ان کو اذیت پہنچانے کیلئے مارنا، گالی دینا وغیرہ بھی ممنوع اور حرام ہے۔
 لہذا اس جگہ اصل کے ساتھ فرع، علت مشترکہ سب موجود ہیں۔ اس لئے قیاس کے پورے معنی پائے گئے اسی وجہ سے اس قیاس کو قیاس جلی کا نام دیا گیا ہے، اور محض قیاس میں ایک درجہ کا خفاء پایا جاتا ہے اس لئے اس قیاس کو قیاس خفی کا نام دیا گیا ہے۔ حالانکہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان بڑا فرق ہے۔ مثلاً یہ کہ قیاس عام طور پر ظنی ہوتا ہے۔ اور دلالت النص ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوتی ہے، اسی طرح قیاس پر مجتہد ہی اطلاع پاتا ہے مگر دلالت النص کو ہر زبان جاننے والا اور لغت سے واقفیت رکھنے والا بھی جان سکتا ہے۔ قیاس کی مشروعیت بعد کی ہے جب کہ دلالت النص پہلے ہی سے مشروع ہے اور جو لوگ قیاس کا سرے سے انکار کرتے ہیں وہ بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے۔ اگر دلالت النص قیاس کا دوسرا نام ہوتا تو مذکورہ بالا فرق نہ ہوتا۔

كَالْنَهْيِ عَنِ التَّائِيْفِ يَوْقُفُ بِهِ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بِدُونِ الْاجْتِهَادِ فِي الْمَثَالِ مُسَاحَظَةً وَالْأَوَّلُ
 أَنَّ يَقُولُ حُرْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِي يَوْقُفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّائِيْفِ وَالْمَقْصُودُ وَاضِحٌ يَعْنِي
 أَنَّ قَوْلَهُ تَقْلُ لِهْمًا أَقْتُ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ النَّهْيُ عَنِ التَّكْلِيمِ بِأَنَّهُ فَقَطُّ وَهُوَ
 ثَابِتٌ بَعْدَ إِثْرَةِ النَّصِّ وَمَعْنَاهُ الْإِلْزَامُ الَّذِي هُوَ الْإِلْزَامُ دِلَالَةُ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ
 هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالشَّمُّ وَالْمِثْلَةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُورَةً فِي الْمَطُولَاتِ

ترجمہ جیسے نہی عن التالیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔ مثال مذکور میں سامحت ہے۔ بہتر تو یہ تھا کہ مصنف فرماتے حُرْمَةُ الضَّرْبِ الَّذِي يَوْقُفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّائِيْفِ (جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التالیف سے ہوتا ہے) اور مقصود بہر حال واضح ہے یعنی الترتعالی

کا قول فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُمًّا (ماں اور باپ کو اُن بھی مت کہو) کے معنی موضوع لہ ہوئے، صرف اُن کہنے سے روکنا اور یہ عبارت النص سے ثابت ہے اور اس کے معنی التزامی جو کہ ایلام (دکھ پہنچانا) ہیں۔ وہ دلالت النص سے اور وہ حکم جو اس سے ثابت ہوا وہ ہے مارنے لگالی دینے کا حرام ہونا اور قوم (جماعت) نے جو شرعی مثالیں پیش کی ہیں طویل کتابوں میں بیان کی گئی ہیں۔

تشریح قولہ کا کنھی عن التافیف الذی نہی عن التافیف یہ دلالت النص کی مثال ہے یعنی والدین کو کلمہ تافیف یعنی اُن کہنا ممنوع اور منہی عنہ ہے۔ شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ اس کلمہ سے اجتہاد کے بغیر اس بات پر واقفیت حاصل ہو جاتی ہے کہ والدین کو مارنا، پیشنا اور لگالی دینا وغیرہ بھی ممنوع ہے۔ اس واقفیت میں کسی اجتہاد مجتہد کی حاجت نہیں ہے۔ اس وجہ سے آیت ولا تقل لہما اُمّ سے مفہوم ہوا کہ والدین کو اذیت دینا ممنوع اور حرام ہے۔ لہذا جب اُن سے اُن کو اذیت ہوتی ہے جو اذنی درجہ کی تکلیف ہے تو مارنا، لگالی دینا وغیرہ تو بدرجہ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوں گے۔ بقول شارح ماتن کی اس مثال میں مسامحت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ تافیف سے ممانعت تو عبارة النص سے ثابت ہے، دلالت النص سے ثابت نہیں اور جب نہی عن التافیف دلالت النص سے ثابت نہیں ہے تو دلالت النص کی مثال میں اس کو ذکر کرنا کیسے درست ہو گا۔

اس کے برخلاف ماتن اگر یہ تحریر فرماتے "کحرمۃ (الضروب) الذی یوقف علیہ من (النهی عن) التافیف" یعنی دلالت النص کی مثال جیسے اُس ضرب کا حرام ہونا جو والدین کی شان میں تافیف کی ممانعت سے معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح پر ضرب اور شتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال بن جاتا۔ شارح نے فرمایا۔ اس موقع پر دوسری مثالیں جن کو دوسرے مصنفین نے ذکر فرمایا وہ بڑی کتابوں میں مذکور ہیں جیسے بعض علماء نے مواظبت کی سزا وہ مقرر کی ہے جو زنا کی حد شرعی ہے اور دلیل میں کہہ کہ زنا میں جس طرح محل حرام میں مادہ مہیا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا پایا جاتا ہے مواظبت میں بھی یہ معنی پائے جاتے ہیں لہذا مواظبت میں بھی حد زنا جاری ہوگی۔

وَالشَّابِتُ بِهِ كَالثَّابِتِ بِالْإِشَارَةِ إِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ يَكْفِي أَنَّ الدَّلَالَۃَ الْيَعْرُكَ الْإِشَارَۃَ
فِي كَوْنِهَا قَطْعِيَّةً لَكِنِ الْإِشَارَةُ أَوَّلَىٰ عِنْدَ التَّعَارُضِ وَمِثَالُہٗ قَوْلُہٗ تَعَالَىٰ وَمَنْ قَتَلَ
مُؤْمِنًا خَطَاۗءً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤَمَّنَةً فَإِنَّہٗ لَمَّا أَوْجَبَ الْكُفَّارَۃَ عَلَى الْخَطَاۗءِ بِعِبَادَةِ النَّصِ
وَهُوَ أَدْنَىٰ حَالًا فَالْأَوَّلَىٰ أَنْ تَحِبَّ عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ أَعْلَىٰ حَالًا وَبِهَذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ
فِي وَجوبِ الْكُفَّارَۃِ عَلَى الْعَامِدِ وَغَنَىٰ نَقُولُ إِنَّہٗ يُعَارِضُہٗ قَوْلُہٗ تَعَالَىٰ وَمَنْ يَقْتُلْ
مُؤْمِنًا مُّتَعَدِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيہَا فَإِنَّہٗ يَدُلُّ بِإِشَارَۃِ النَّصِ عَلَى أَنَّ الْبَيْنَ

عليه الكفارة إذا جُزأ اسم الكافي وأيضاً هو كُـلُّ المَذْكُورِ فعَلِمَ أَنَّهَا لَا جُزَأَ لِرِسْوَى جَهَنَّمَ وَلَا يَقَالُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَّا وَجِبَ عَلَيْهِ الدِّبْتُ وَالْقَصَاصُ لِأَنَّا قَوْلُ ذَلِكَ جُزَأُ الْمُحَلِّ وَأَمَّا جُزَأُ الْفِعْلِ فَهُوَ الْكُفَارَةُ فِي الْخَطَاءِ وَجَهَنَّمَ فِي الْعَمْدِ وَلَوْ سُمِّيَ ذَلِكَ فَالْقَصَاصُ ثَبَتَ بِنَصِّ آخِرٍ۔

ترجمہ

اور دلالت النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کے وقت یہ بات نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت النص بھی اشارۃ النص کی طرح قطعی ہے مگر تعارض کے واقع ہونے کے وقت اشارۃ النص اولیٰ اور راجح ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" (اور جو شخص کسی مسلمان کو خطا سے قتل کر دے تو ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔ کیونکہ عبارت النص سے جب اللہ تعالیٰ نے خطا سے قتل کرنیوالے پر کفارہ واجب کیا حالانکہ یہ کم درجہ کا قصور ہے تو اولیٰ ہے کہ یہ سزا عمدۃ قتل کرنے والے کی بھی ہو۔ حالانکہ وہ حالت میں اس سے بڑھ کر ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی آیت سے عمدۃ قتل کرنیوالے پر کفارہ کے واجب ہونے پر استدلال فرمایا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے معارض اللہ تعالیٰ کا یہ قول "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّ (مُفْزِعًا) فَجَزَاءُ كَفَّةٍ خَالِدٍ فِيهَا" ہے (اور جو شخص کسی مومن کو عمدۃ قتل کر دے تو اس کا بدلہ جہنم ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا) یہ آیت اشارۃ النص سے دلالت کرتی ہے کہ عام پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ لفظ جزاء نام ہے کافی کا اور نیز جزاء سے مراد پوری جزاء ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس کیلئے سوا جہنم کے کوئی دوسرا جزاء نہیں ہے کیونکہ جزاء جہنم کے معنی کافیہ جہنم (اس کو جہنم بس کافی) کے ہوئے۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ اگر ایسا ہی ہوتا تو اس پر دنیا میں دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ دیت اور قصاص محل کی جزاء ہے اور فعل کی جزاء خطا کی صورت میں کفارہ ہے اور قتل عمد کی صورت میں جہنم ہے۔ اور اگر اعتراض کو صحیح مان بھی لیا جائے تو دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کے اوپر قصاص کا واجب ہونا نص آخر سے ثابت ہے۔

تشریح

دلالت النص کا درجہ :- یہ دلالت معنی دلالت النص اور دوسری قسم یعنی اشارۃ النص قطعی ہونے میں دونوں مساوی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے لیکن اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالت النص کے بجائے اشارۃ النص پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ دلیل :- کیونکہ اشارۃ النص میں نظم اور محضے دونوں پائے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف

کے فعل کی جزاء کفارہ ہے یعنی رقبہ بومنہ کا آزاد کرنا اور جہاں تک دیت اور قصاص کی سزا کا تعلق ہے تو وہ فعل کی سزا نہیں ہے بلکہ وہ مقتول کی جزاء ہے یعنی فعل قتل کے محل کی۔ اور یہ مقتول کے اولیاء کا حق ہے اس لئے دونوں کا محل بدل گیا اور اگر معترض کی بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ عامد قاتل کی جزاء کامل جزاء ہے اس لئے دوسری جزاء کی حاجت نہیں ہے تو ہم دوسرا جواب یہ دیں گے کہ قاتل عامد برقصاص کا وجوب دوسری نص سے ثابت ہے۔ آیت یہ ہے وَكُتِبَ عَلَيْهِمُ انْ يَكْفُوا بِلِنْفُسِهمْ بِالنَّفْسِ بِالْمَنْفُسِ وَ الْعَيْنِ بِالْعَيْنِ الخ۔

ولهذا اصح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس احي لا يحل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ما عزالذي ثبت عليه العباد لان ما عزالذي ثبت له من ان محضين لادان ما عزالذي ثبت له من ان محضين بنص اخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ساردا لمهم بدلالة قوله تعالى وَكُتِبَ عَلَيْهِمُ انْ يَكْفُوا بِلِنْفُسِهمْ بِالنَّفْسِ بِالْمَنْفُسِ وَ الْعَيْنِ بِالْعَيْنِ الخ۔

ترجمہ

اور اسی وجہ سے حدود اور کفارات کو دلالت نصوص سے ثابت کرنا درست ہے اور قیاس سے درست نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت نصوص چونکہ قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے۔ اس لئے اول سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے، ثانی سے نہیں۔ یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت کسی علت مستنبط سے ہو۔ اور اگر قیاس کا ثبوت کسی ایسی علت سے ہو جو منصوص ہو تو ایسا قیاس دلالت النص کے مساوی ہے قطعی ہونے میں بھی اور حدود و کفارات کے اثبات میں بھی۔ اثبات الحدود بالدلالة کی مثال زنا کی حد کا رجم سے ثابت کرنا ہے۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر جن پر کہ حد زنا عبارتہ النص سے ثابت ہوئی تھی۔ کیوں کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو رجم کیا گیا اس لئے کہ وہ زانی محض (شادی شدہ) تھے۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ ماعز صحابی تھے لہذا جو شخص بھی ایسا ہو گا اس کو سنگسار کیا جائے گا البتہ ہر زانی محض پر رجم دوسری نص سے ثابت ہے۔ اور ڈاکو کی حد کو ثابت کرنا اس شخص پر جو ان کا مددگار ہو تو وہ یسعون فی الارض فسادا (زمین پر فساد کرتے پھرتے ہیں) کی دلالت سے ثابت کیا گیا ہے۔

تشریح

دلالت النص قطعی الدلالة ہے، یعنی جس طرح اشارۃ النص قطعی الدلالة ہے اسی طرح دلالت النص بھی قطعی ہے۔ اسی لئے اس سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا جائز ہے اور قیاس چونکہ ظنی ہے۔ اس شبہ کی بنا پر قیاس سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا

جاسکتا۔ البتہ شبہ پیدا ہوجانے پر حدود و کفارات ساقط ہوجاتے ہیں۔

انکسے سوال :- خبر واحد کبھی ظنی ہے جس میں شبہ کی گنجائش ہوتی ہے جبکہ خبر واحد کی دلیل سے حدود اور کفارات ثابت ہوجاتے ہیں۔

جواب ہے :- خبر واحد میں جو شبہ ہوتا ہے وہ اس خبر کے ثابت ہونے کے طریق معنی سند میں ہوتا ہے۔ نفس شہد میں کوئی شبہ نہیں ہوتا اسلئے کہ اصل میں وہ فرمان رسول اور حدیث پاک ہے جبکہ قیاس اپنی اصل ہی میں ظنی ہوتا ہے۔ اس لئے شبہ قیاس کی اصل میں ثابت ہوتا ہے۔

مشاکرہ کی رائے :- قیاس ظنی دلیل اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کا ثبوت ایسی علت سے ہو جو استنباط سے ثابت ہو۔ اگر اس کا ثبوت کسی منصوص علت سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں دلالت النص کے برابر ہے اور اس سے حدود و کفارات کو ثابت کیا جاسکتا ہے جیسا کہ اس کا ذکر شروع میں گذر چکا ہے۔

دلالت النص سے حد شرعی کے اثبات کی مثال۔ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا کا نفاذ کرنا ہے۔ کیونکہ حضرت ماعز اسلمی پر حد زنا کا ثبوت عبارت النص سے ہوا ہے جن کا واقعہ بہت مشہور ہے۔

شارح نے فرمایا اس کے علاوہ دوسری نص سے بھی زانی محض پر حد زنا کا ثبوت ملتا ہے۔ دوسری نص ہے **وَالشَّيْخُ وَرِثِيخَةُ وَزَيْنَبُ فَارِجُوهَا كَالْقَوْمِ وَالْأَشْهُدُ وَالْقَوْمُ حَلِيمٌ** (توراة) (بڑھا مرد اور بڑھی عورت جب زنا کا ارتکاب کریں تو پس ان دونوں کو سنگسار کرو۔ یہ خدا کی طرف سے سزا ہے اور اللہ حکمت والا غالب ہے)

اس آیت کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہے مگر حکم باقی ہے وہ منسوخ نہیں ہوا۔ لہذا اثبات ہوا کہ محض زانی پر حد زنا دلالت النص اور اشارۃ النص دونوں سے ثابت ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ ایک کلمہ متعدد دلائل سے ثابت ہو۔

دلالت النص سے حد ثابت ہونے کی دوسری مثال حق تعالیٰ کا قول **وَمَنْ يَأْتِ بَشِيرًا مِّنَ الْفِتَنِ فَضِلٌّ مِّنَ الْفِتَنِ** (توراة) (جو بشارت لائے گا فتنوں کے رسول کے ذریعہ وہ فتنوں میں فساد مچاتے ہیں) یعنی ڈاکہ ڈالنے اور لوگوں کو پریشان کرتے ہیں۔

عبارۃ النص سے جنگ کرنیوالوں پر ڈاکہ ڈالنے کی سزا (یعنی حد شرعی) واجب ہے۔ اور جو لوگ ان ڈاکوؤں کی مدد کریں، دلالت النص سے ان پر بھی حد شرعی واجب ہے۔

وَمَثَالُ اثْبَاتِ الْكُفَّارَةِ بِالْإِثْبَاتِ الْكُفَّارَةِ عَلَى امْرَأَةٍ وَطَيْتُ عَمْدًا فِي نَهَارٍ رَّمْضَانَ بِدَلَالَةِ نَصٍّ وَرَدٍّ فِي الْأَعْرَاجِي حِينَ جَاءَ مَعَ فِي مَضَانِ عَمْدًا أَوْ عَلَى كَعْلٍ مَنْ يَفْعَلُ الْجَمَاعَ سِوَاكَ لَا ثَمَّ إِلَّا مَنَّا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ لِنَفْسَادِ صَوْمِهِ لَا لِثَمَّ أَعْرَاجِي مَخْصُوصٌ أَوْ مَرَجَلٌ وَاثْبَاتُ الْكُفَّارَةِ عَلَى مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرَبَ عَمْدًا بِدَلَالَةِ هَذَا النَّصِّ الْوَارِدِ فِي الْجَمَاعِ لَا ثَمَّ إِلَّا مَنَّا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ لِأَجْلِ ثَمَّ إِنْ سَادَ لَصَوْمِهِ لَا لِثَمَّ جَمَاعٍ

دلالت النص میں صرف لغوی معنی ہی معتبر ہوتے ہیں۔ ان دونوں نصوص کے معانی کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ تو دونوں کے معنی ایک دوسرے کے مقابل ہو سکتے مگر اشارۃ النص میں نظم بائی جاتی ہے، دلالت النص میں نہیں اسلئے نظم بغیر کسی مقابل اور معارض کے باقی رہ گئی۔ اسلئے اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہو گئی۔ قرآنی آیت سے ایک مثال :- وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَجْزِئُ رَقَبَةٌ مَوْمِنَةً (جس نے کسی مومن کو دھوکہ اور خطا سے قتل کر دیا تو اس کی جزاء میں ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے)

اس آیت میں خطا قتل کرنے والے پر کفارہ (رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا) واجب کیا گیا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اس آیت کی دلالت سے عہد قتل کر نیوالے شخص پر بھی کفارہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ خطا کر نیوالا جو ایک گونہ معذور بھی ہے۔ جب اس پر کفارہ واجب ہے تو عہد قتل کر نیوالا جو معذور بھی نہیں اور جسم بھی اس کا بڑھا ہوا ہے۔ بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہونا چاہئے۔

احناف نے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا کہ باری تعالیٰ کا قول وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا (اور جو شخص کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی جزاء جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا)

مذکورہ آیت میں عہد قاتل کی سزا نص سے ثابت ہے یعنی عہد کسی مومن کو قتل کر نیوالا ہمیشہ کیلئے جہنم میں جائے گا۔ یہی اس قاتل کی سزا ہے جو عبارتہ النص سے ثابت ہے تو بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے علاوہ دوسری اور کوئی سزا اس پر عائد نہیں کی گئی۔ وجوب کفارہ کس طرح اس پر عائد کیا جائے گا جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ کیونکہ آیت میں لفظ جزاء کا مذکور ہے۔ جزاء کے معنی کافی کے ہیں۔ اور آیت میں جو جزاء مذکور ہے۔ وہ قاتل عامد کی پوری پوری جزاء ہے لہذا قاتل عامد کوئی دوسری جزاء واجب نہ کی جائے گی۔

ولا یقتال علیہ الا۔۔۔ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اگر قاتل عامد کی سزا جہنم ہے اور یہی جزا کافی ہے تو پھر اس پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں جب عہد قتل کرنے پر قصاص ہے اور بعض صورتوں میں بجائے قصاص کے صرف دیت واجب ہوتی ہے جیسے باپ اگر اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ پر دیت واجب ہوتی ہے، قصاص واجب نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ آخرت میں اس قاتل کا جہنم میں داخل کیا جانا پوری جزاء نہیں ہے بلکہ دیت یا قصاص بھی اس پر واجب ہوتی ہے۔

اس آیت میں جزاء سے جزاء آخرت مراد ہے یعنی عہد قتل کرنے پر دار آخرت میں پوری جزاء قبول جہنم ہے اس لئے اگر دنیا میں جزاء کے طور پر کفارہ واجب کر دیا جائے تو اس میں کیا حرج ہے ؟

احناف نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ جزاء سے کامل جزاء ہے۔ اور آیت میں مذکور جزاء قتل کرنے کے فعل کی جزاء ہے۔ اور عہد قتل کرنے کے فعل کی پوری جزاء جہنم ہے۔ اسی طرح خطا قتل کرنے

فَقَطُّ فَكُلُّ مَا فِيهِ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ مِنَ الْاَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْوُطْئِ تَجِبُ فِيهِ الْكُفَّارَةُ غَيْرُ مَخْتَصٍّ بِالْجَمَاعِ وَالشَّافِعِيُّ اَنْكَرَ هَذِهِ الدَّلَالََةَ وَمَقُولُ لَا تَجِبُ الْكُفَّارَةُ اِلَّا بِالْجَمَاعِ فَاَلَعَلَّ عِنْدَهُ لَيْسَ اِفْسَادُ الصَّوْمِ بِكُلِّ الْجَمَاعِ فَقَطُّ وَهَذَا قَالُوا اِنَّ عِنْدَ امثالِ هَذِهِ الْاَحْكَامِ فِي الدَّلَالََةِ لَا يَحْسُنُ لَانِ الشَّافِعِيُّ لَكُمْ يَعْرِفُ هَذَا مَعَ اَكْثَرِ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ فَكَانَ يَنْبَغِي اَنْ يُعَدَّ فِي الْقِيَاسِ وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ لَنَا وَلَكُمْ.

ترجمہ

اور دالالت النص سے کفارات کا اثبات اس کفارہ کا ثابت کرنا ایسی عورت پر کہ جس سے عہد رمضان میں دن کے وقت میں وطی کی گئی ہو اس دلالۃ النص سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جس وقت کہ اس نے ماہ رمضان میں بوقت دن قصد وطی کر لی تھی، یا ہر اس شخص پر کفارہ کا لاکو کرنا جو جماع کا ارتکاب کرے کیونکہ اس اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ اعرابی ہونے کی وجہ سے نہ تھا بلکہ روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے ہوا تھا اس لئے نہیں کہ یہ ایک اعرابی ہے یا ایک رجل ہے۔ اور کفارہ ثابت کرنا ہر اس شخص پر جس نے عہد اکھا یا پایا ہو اس دالالت النص سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی تھی کیونکہ جماع کرنے والے پر کفارہ اس وجہ سے واجب ہوا تھا کہ فقط جماع کرنے سے افسادِ صوم صادر ہوا تھا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ فقط جماع تھا۔ لہذا ہر وہ عمل جس میں افسادِ صوم پایا جائیگا خواہ وہ اکل ہو یا شرب یا وطی اس پر کفارہ واجب ہو گا اور کفارہ جماع کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ نے اس دالالت کا انکار کیا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے لہذا علت ان کے نزدیک افسادِ صوم نہیں ہے بلکہ فقط جماع ہے۔ اس خلاف کی وجہ سے علماء نے کہا ہے کہ ان جیسے احکام کو دلالۃ النص میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت امام شافعیؒ نے اس کو نہیں پہچانا حالانکہ وہ اہل زبان ہیں۔ لہذا مناسب تھا کہ اس کا شمار قیاس میں ہوتا۔ اس قسم کی مشابہتیں ہماری آؤ اس کی بکثرت ہیں۔

تشریح

دالالت النص سے کفارات کا اثبات :- ایک دیہاتی نے ماہ رمضان المبارک میں دن کے وقت اپنی منکوہ سے جماع کا ارتکاب کر لیا۔ اس کے بعد جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا جس پر حدیث وارد ہوئی۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے اس کو نقل کیا ہے اور یہ حدیث بخاری میں مذکور ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ایک مرتبہ ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے تھے، اس وقت اتفاق سے ایک شخص آیا اور اس نے حضورؐ سے عرض کیا یا رسول اللہ! میں تو مارا گیا، میں تو ہلاک ہو گیا۔ آپؐ نے دریافت فرمایا کہ آخر کیا ہوا؟ تو اس نے اپنا حال بیان کیا کہا بحالت صوم دن کے وقت میں نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا ہے۔ آپؐ نے دریافت فرمایا تمہارے پاس غلام ہے جس کو اس قصور کی سزا میں تو آزاد کر سکے؟ اس نے جواب دیا نہیں۔ آپؐ نے دریافت فرمایا۔

کیا مسلسل دو ماہ تک روزہ رکھ سکتے ہو؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔ آپ نے اس صحابی سے دریافت فرمایا۔ کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ تو صحابی نے نفی میں جواب دیا۔ تو آپ نے فرمایا: ٹھیک جاؤ۔ اتفاق سے کچھ دیر کے بعد آپ کی خدمت اقدس میں کھجوریں آئیں آپ نے سوال کر نیوالے کو بلایا۔ اس نے جواب دیا یا رسول اللہ میں حاضر ہوں۔ آپ نے فرمایا یہ کھجور لے لو اور ان کو لیجا کر غریبوں میں صدقہ کر دو۔ صحابی نے عرض کیا۔ سرکار مجھ سے اور میرے بچوں سے زائد غریب اور کون ہوگا جو اس کا مستحق ہو۔ یہ سنکر حضور کو ہنسی آئی۔ اور فرمایا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں پر خرچ کر دو۔

حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ جان بوجھ کر روزہ توڑ دینے سے کفارہ معینی غلام آزاد کرنا لازم ہوتا ہے یا پھر دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے جائیں یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے۔

یہ حدیث ایک دیہاتی صحابی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب تو عبارتہ النص سے ہوا مگر اس کی بیوی جس کے ساتھ اس نے جماع کیا تھا۔ کفارہ کا وجوب دلالت النص سے ہوگا اس لئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب مرد ہونے یا دیہاتی ہونے کی بناء پر نہیں ہے بلکہ ایک جرم کے ارتکاب کرنے سے ہوا ہے لہذا جس کی جانب سے بھی جرم پایا جائیگا اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص رمضان شریف کے مہینہ میں دن کے وقت میں روزہ کی حالت میں کھالے یا پی لے تو اس پر بھی اسی نص کی دلالت سے کفارہ واجب ہوگا۔ اس لئے اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا وہ اس لئے واجب نہیں کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ کفارہ کا وجوب روزہ فاسد کرنے کی کامل جنایت کا ارتکاب کیا تھا اس لئے اس پر کفارہ واجب کیا گیا۔ اس لئے جس صورت میں بھی روزہ کو فاسد کرنا یا جرم پایا جائے اس پر کفارہ واجب ہوگا خواہ جماع ہو یا عہد اکھانا پینا ہو۔

شارح نے فرمایا کہ جناب امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک جماع کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے عہد اکھانے پینے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس لئے ان کے نزدیک کفارہ کے وجوب کی علت روزہ کا فساد نہیں ہے بلکہ جماع تام وجوب کفارہ کا سبب ہے۔ لہذا جب جماع تام پایا جائیگا تب ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور عورت کی جانب سے جماع تام نہیں پایا گیا اس لئے عورت پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

شارح نے کہا کہ چونکہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالت النص کا انکار فرمایا ہے اس لئے علمائے اصول نے کہا ہے کہ ان جیسے احکام کو دلالت النص میں شمار کرنا پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ جب امام شافعیؒ اپنی زبان میں اس کو نہ جان سکے اگر دلالت النص کا ثبوت اس جگہ ہو تا تو وہ ضرور اس کا قول فرماتے۔ اسی لئے اس مثال کو باب القیاس میں شمار کیا جانا زیادہ مناسب ہے۔

وَالثَّابِتُ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ لِأَنَّهُ لَا عُمُومَ لَهُ إِذَا عُمِيَ مِنَ الْغُلُومِ وَالْخُصُوصِ مِنْ عَوَالِمِ الْفَاعِلِ وَهَذَا
مَعْنَى لَا يَحْتَمِلُ لِمَوْضُوعِهِ لَا لَلْفِظِ وَلَا لَلْعِلَّةِ كَالْأَذَى مَثَلًا إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً
لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِأَنْ يَوْجَدَ الْأَذَى وَلَمْ يَوْجَدِ الْحُرْمَةُ فَأَيُّمَا
وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وَجِدَتِ الْحُرْمَةُ وَلَا يَشْتَبِهُ هَذَا التَّعْيِيمَ.

ترجمہ

اور جو حکم دلالت سے ثابت ہو تا ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس کے لئے عموم نہیں
ہے۔ کیونکہ عموم و خصوص دونوں الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ (دلالت النص) معنی میں
جو موضوع کے لئے کو لازم ہیں لفظ کو نہیں (یہ دلالت موضوع کے لئے کو لازم میں سے ہے نہ کہ لفظ کے لازم میں سے)
دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذی جب ثابت ہو جائے کہ یہ حرمت کی علت ہے تو اس کا احتمال نہیں
ہے کہ یہ غیر علت ہو۔ بایں صورت کہ علت اذی پائی جائے اور اس جگہ حرمت نہ پائی جائے۔ لہذا جہاں کہیں
علت پائی جائے گی وہاں حرمت بھی پائی جائے گی۔ اس کا نام تنہیم یا عموم نہیں ہے۔

تشریح

دلالت النص سے ثابت شدہ حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا۔ اس لئے تخصیص کا احتمال
عام رکھتا ہے یا پھر وہ چیز جس میں عموم پایا جاتا ہو اور چونکہ دلالت النص سے جو حکم ثابت
ہوتا ہے اس میں عموم نہیں پایا جاتا۔ اس لئے جب عموم نہیں تو تخصیص کی گنجائش بھی نہیں۔
کیونکہ عموم ہو یا خصوص یہ دونوں لفظ کے عوارضات ہیں اور وہ معنی جو دلالت النص سے ثابت ہوتے ہیں
وہ اپنے موضوع کیلئے لازم ہوتے ہیں نہ کہ لفظ کیلئے اس لئے ان معنی کے اندر عموم و خصوص کا احتمال نہیں۔
ولیل ثانی :- جب کسی حکم میں اس کی علت کا علت ہونا دلیل سے ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت
ہونیکا احتمال نہ رہے گا۔ جیسے تافیف کے حرام ہونیکا علت والدین کی اذیت کی حرمت ہے۔ لہذا جہاں یہ
اذیت پائی جائے گی وہ بھی حرام ہوگی اسی اصول کے تحت ماں باپ کو مارنا، گالی دینا ممنوع اور حرام
ہے اور ایسا نہ ہوگا کہ علت پائی جائے۔ اس کا حکم نہ پایا جائے جیسے والدین کی اذیت پائی جائے اور اس کا
حکم معنی اس کا ممنوع اور حرام ہونا نہ پایا جائے اس لئے اس میں تخصیص کا بھی احتمال نہیں ہوگا
اس لئے کہ تخصیص وہاں پائی جائے گی جہاں علت کے اندر غیر علت ہونیکا احتمال ہو اس لئے جہاں
علت پائی جائیگی وہاں اس کا حکم بھی پایا جائے گا۔ اس میں لفظ کے عام ہونے یا خاص ہونے کا کوئی
علق نہیں ہے اس وجہ سے اس میں نہ خصوص کی گنجائش ہے نہ عموم ہی کی۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِأَقْتَضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَحْتَمِلُ النَّصُّ إِلَّا بَشْرَ طَقْدُ مِمَّ كَانَ ذَلِكَ أَمْرًا
أَقْتَضَاهُ النَّصُّ لَصَحَّةٍ مَا تَنَاولَهُ فَصَاهُ هَذَا مَضَافًا إِلَى النَّصِّ بِوَسْطَةِ الْمُقْتَضَى فَكَانَ

کما لثابت بالنص فی هذه العبارة توجیهان اُحدُهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو
المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدرٌ على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم
يعمل النص الا بشرط تقدّمه على النص فان ذلك المقتضى امرٌ اقتضاء النص بصحة ما
تناوله فصاعداً هذا أي المقتضى مضافاً الى النص بواسطة الاقتضاء بحيث يكون قوله
المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسبة تقدّمه بالاضافة اولى من تقدّمه بالماضي ويكون
تعريفه بالمقتضى لا الحكم الثابت به فيقال تعریفاً آخر اُحدُ الثابت بدلالة النص وثانيهما
ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى هو تعريف الحكم الثابت بالمقتضى وقوله تقدّم م صيغة
فعل ماضٍ والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا
بشرط تقدّم ذلك الشرط امرٌ اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصاعداً أي الحكم الذي
يُخبر في تعريفه مضافاً الى النص بالمقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى ذلك على
المقتضى وهو ذلك على حكمه فيكون قوله فان ذلك امرٌ دلّيل لقوله الا بشرط تقدّم
ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصاعداً هذا
والا فلا راسخاً بينهما.

ترجمہ

اور بہر حال وہ چیز جو اقتضاء النص سے ثابت ہو پس وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس
شرط کے ساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضی ایسی چیز ہے جس کے وجود کی مقتضی نص ہے
اپنے مفہوم کی صحت کیلئے لہذا یہ مقتضی اقتضاء کی واسطے نص کی طرف مضاف ہو۔ اس عبارت کی دو توجیہیں ہیں
اول اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقتضی اسم مفعول ہے۔ اور اقتضاء مصدر اس کے معنی میں ہے اور
مطلب یہ ہو گا کہ بہر حال مقتضی پس وہ ہے کہ نص عمل نہ کرے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ مقتضی نص پر مقدم ہو۔
کیونکہ یہ مقتضی وہی ہے جس کا اقتضاء نص نے کیا ہے تاکہ مابینا دل کی صحت ہو سکے۔ لہذا یہ مقتضی نص کی طرف
بواسطة اقتضاء مضاف ہے پس اس تاویل کی بنا پر مصنف کا قول المقتضى مجازاً اقتضاء کے معنی میں ہے۔ اور
لفظ تقدّم کو اضافت سے پڑھنا ماضی کے صیغہ تقدّم کے پڑھنے سے اولی بھی ہے اور اصح بھی۔ تو یہ تعریف مقتضی
ہو جائے گی نہ کہ اس حکم کی جو اس سے ثابت ہے۔ لہذا اس صورت میں اپنے قرین (ساتھی) کے خلاف ہوگی۔
میعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالت النص سے ثابت ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ مصنف کے قول میں
لفظ اقتضاء اس کو مقتضی کے معنی میں لیا جائے۔ تو اس صورت میں یہ تعریف اس حکم کی ہو جائے گی جو مقتضی
سے ثابت ہے۔ مقتضی کی تعریف نہ ہوگی۔ اور توجیہ کی صورت میں لفظ تقدّم ماضی کا صیغہ ہو گا اور متن کی عبارت
کا مطلب یہ ہو گا کہ بہر حال وہ حکم جو مقتضی نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس

شرط کے ساتھ کہ وہ شرط اس نص سے مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی سے۔ کیونکہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کی نص مقتضی پر اپنے مفہوم کے صحیح ہونے کیلئے۔ پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں اس نص مقتضی کی طرف مضاف ہے مقتضی کی واسطہ سے کیونکہ نص مقتضی مقتضی کے لئے جو دلالت کرتی ہے اور مقتضی حکم پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس تفسیر و تاویل کی بناء پر مصنف کا قول فانت ذلک امرٌ دلیل بن جائیگا مصنف کے قول لا بشرط تقدم کے لئے اور مصنف کا قول فاما لم یعمل النص کا محل اس کے قول واما الثابت پر ہو جائیگا بواسطہ ”فصار هذا“ کے ورنہ تو مصنف کے قول فاما لم یعمل النص اور واما الثابت کے مابین کوئی ربط نہ رہے گا۔

تشریح

اور نص کے اقتضاء سے جو حکم ثابت ہو گا تو وہ ایسا حکم ہو گا جس پر نص کوئی عمل نہ کرتی ہو مگر اس شرط کی بناء پر جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہو کیونکہ اس شرط کا تقاضا خود نص نے کیا ہے اپنے معانی کی صحت کے لئے۔ لہذا یہ مقتضی بھی مقتضی کے توسط سے نص ہی کی جانب منسوب ہو گا۔

پس وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو واپس ایسا ہے جو حکم کہ اس حکم کا ہے جو نص سے ثابت ہو۔ اس عبارت کی تشریح شارح ماجیوں نے دو طریقوں سے فرمائی ہے۔ اول توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ (الثابت باقتضاء) (نص) اس عبارت سے مقتضی نص ہے معنی اسم مفعول کا صیغہ۔ اس کے بعد اقتضاء النص میں جو اقتضاء کا لفظ ہے وہ مصدر ہو اور مصدر کے معنی میں محمول ہو اور بواسطہ المقتضی جو لفظ المقتضی ہے وہ اسم مفعول کا صیغہ ہے وہ بھی اقتضاء مصدر ہی کے معنی میں ہو اور لفظ بشرط تقدم میں لفظ تقدم مضاف اور اس کے ساتھ لا ضمیر اس کا مضاف الیہ ہو۔ چنانچہ شارح نے کہا کہ تقدم کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ مناسب ہے، بجائے اس کے کہ تقدم کو ماضی کا صیغہ پڑھا جائے۔

اس تشریح کے بعد اب اس کا خلاصہ یہ ہو گا کہ مقتضی (اسم مفعول پڑھا جائے) وہ چیز ہے جس کا تقاضا نص نے کیا ہو تاکہ اس کے اپنے معنی درست ہو جائیں۔ اس صورت میں مقتضی صیغہ اسم مفعول بواسطہ اقتضاء نص کی جانب منسوب ہے۔ اس صورت میں مقتضی (اسم مفعول) کی تعریف ہو جائے گی۔ اور وہ حکم جو اس مقتضی سے ثابت ہو اس کی تعریف نہ ہو گا اور یہ تاویل اس امر کے خلاف ہوگی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے۔ جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور اس جگہ اقتضاء النص میں خود مقتضی کی تعریف کی گئی ہے۔ مذکورہ تشریح کی بناء پر اقتضاء النص کی تعریف دوسری ہوگی اور دلالت النص کی تعریف دوسری ہوگی۔

دوسری تو یہی ہے :- مصنف کا قول اما الثابت باقتضاء النص میں لفظ اقتضاء اسم مفعول کے معنی میں ہو معنی مقتضی کے معنی میں ہو۔ اور اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہو گا۔ وہ چیز جو نص کے مقتضی سے ثابت ہو۔ وہ حکم ہے اور اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضائے نص سے ثابت ہو، نص مقتضی کی تعریف نہ ہوگی اور شارح کا قول (و بشرط تقدم) میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے۔ اس تشریح کے بعد جو حق قسم کی تعریف اس طرح ہوگی کہ بہر حال وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو وہ چیز ہوگی جس میں نص عمل نہیں کرتی مگر

اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط اس نص سے پیہ پائی جائے اور وہ شرط مقتضی کا پایا جائے اس لئے کہ شرط ایسی چیز ہے جس کا نص نے اس لئے تقاضا کیا ہے تاکہ خود نص کا اپنا مفہوم صحیح ہو جائے۔
حاصل یہ کہ جس حکم کی تفسیر اس جگہ کی جارہی ہے۔ نص مقتضی (تقاضا کرنا) مل نص کی جانب مقتضی (مفعول) کے توسط سے منسوب ہے۔ اس وجہ سے کہ تقاضا کرنا مل نص اس مقتضی پر دلالت کرتی ہے۔ اور مقتضی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے وہ اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

وَعَلَامَةٌ أَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُورُ وَلَا يُلْغِي عِنْدَ ظُهُورِهِ بَخْلَافِ الْمَحْذُوفِ لَيْسَ أَنْ عَلَا
الْمُقْتَضَى أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضَى عِنْدَ ظُهُورِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ فَإِذَا قُدِّرَ
الْمُقْتَضَى بِأَنْ يَقُولَ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بَاقِيَ الْكَلَامِ عَنْ سُنَّةٍ فِي اللفظِ وَالْمَعْنَى
بَخْلَافِ الْمَحْذُوفِ إِذَا قُدِّرَ انْفِطَاحُ الْكَلَامِ عَنْ سُنَّةٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى سَأَلَ الْقَهْقَرَى فَإِذَا
قُدِّرَ لَفْظًا لِأَهْلٍ وَيُقَالُ وَاسْأَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ يَقُولُ السُّوَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى أَهْلِهَا وَيَتَغَيَّرُ
إِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النِّصْبِ إِلَى الْحِجَرِ وَلَكِنْ تَنْتَقِضُ الْقَاعِدَتَانِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَضْرًا أَضْرِبْ
بَعْضًاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَاتِلًا إِنْ قُدِّرَ قَوْلُهُ فَضْرًا فَانْشَقَّ
الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ الْبَاقِيَ بِتَقْدِيرِ مَعَ أَنَّهُ مَحْذُوفٌ وَقَوْلُهُ أَهْبْتُ عَبْدَكَ
عَنِّي بِالْفِئَاءِ إِنْ قُدِّرَ الْبَيْعُ وَيُقَالُ بَيْعَ عَبْدِكَ عَنِّي وَكُنْ وَكِلَيْهِ بِالْإِعْتِقَاقِ قَاتِلًا
يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ حَقٌّ مَا مَوْزًا بِإِعْتِقَاقِ عَبْدٍ الْأَمْرُ وَيَكُونُ قَبْلَ ذَلِكَ مَا مَوْزًا بِإِعْتِقَاقِ عَبْدٍ
الْمَا مَوْزًا وَلِهَذَا قِيلَ إِنْ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمُقْتَضَى شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوفُ لَغَوِيٌّ وَأَمَّا
وَقِيلَ إِنْ الْمُقْتَضَى وَالْمَقْتَضَى عِلَاهُمَا فَيُكَرَّرُ إِنْ فِي الْاِقْتِضَاءِ بَخْلَافِ الْمَحْذُوفِ فَإِنْ
السُّرَادُ فِيهِ الْمَحْذُوفُ لَا غَيْرُ وَبِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوفُ فِي حُكْمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَخْلُو عَنْ
الْعِبَاسَةِ وَالْإِسَارَةِ وَالذَّلَالَةِ وَالْاِقْتِضَاءِ وَلَكِنْ تَسْمَا خَارِجًا عَنِ الْأَمْرِ بَعْضُهُ.

ترجمہ

اور مقتضی کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت لغو نہ ہو
بخلاف محذوف کے یعنی مقتضی ہونی چاہیے کہ مقتضی اس کے ظاہر ہوئے کیونکہ
متغیر نہ ہو جیسے قائل کا قول "اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ" پس جب وہ شخص مقتضی کو مقدر کر کے اس طرح کہے "اِنْ
اَكَلْتُ طَعَامًا فَعَبْدِي حُرٌّ" تو باقی کلام اپنے طریق اور معنی سے تبدیل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ دونوں قاعدے
اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ٹوٹ جاتے ہیں۔ نقلنا اضرب بعضاكَ الحجر فانفجرت منه اثنتا عشر
عشرة عينا قاتلا پس ہم نے کہا آپ اپنا عصا پتھر پر ماریں پس جاری ہو گئے اس سے بارہ چشمے کیونکہ اگر قول

نضرب فانشق الحجر فانفجرت کو مقدر مان لیا جائے تو اس تقدیر کی وجہ سے باقی کلام متغیر نہیں ہوتا باوجودیکہ وہ محذوف ہے۔ اسی طرح اس کے قول اعتق عبدک عنی بالف سے بھی۔ اگر اس جگہ بیع کو مقدر مان لیا جائے اور اس طرح کہا جائے بیع عبدک عنی وکن وکسی بالاعتاق تو اس صورت میں کلام متغیر ہو جائیگا باوجودیکہ وہ مقتضی ہے کیونکہ تقدیر ماننے کی صورت میں وہ مامور باعتاق عبد الامر۔ آمر کے غلام کے آزاد کر نیکا مامور ہو جائے گا۔ اور تقدیر سے پہلے وہ مامور کے غلام کے آزاد کر نیکا مامور ہو گا۔ اسی واسطے کہا گیا ہے کہ فرق دونوں کے درمیان یہ ہے کہ مقتضی تو شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی ہے اور اسی طرح دوسرے امور ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اقتضار میں مقتضی اور مقتضی دونوں ہی مراد ہیں بخلاف محذوف کے کیونکہ اس میں مراد محذوف ہوتی ہے دوسری کوئی چیز محذوف نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ کام یہ ہے کہ محذوف مقدر کے حکم میں ہے خالی نہیں ہوتا عبارة، اشارۃ، دلالة، اقتضار چاروں سے اور ان چاروں کے علاوہ الگ سے کوئی قسم نہیں ہے۔

مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق: مصنف نے دونوں کے درمیان فرق یہ بیان کیا ہے۔ مقتضی کی پہچان یہ ہے کہ جب عبارت میں اس کو ذکر کر دیا جائے تو کلام میں کوئی فرق نہ پڑے۔ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ مثلاً کسی نے کہا ان (کلکلت فعبدی ححر) اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔

اس مثال میں اگر اکلت کامفعول معنی کلام کے مقتضی کو لفظوں میں ذکر کر کے کہا جائے ان اکلت طعماً فعبدی ححر تو اس سے کلام میں کوئی فرق نہیں واقع ہوا لفظوں میں اور نہ ہی معنوں میں۔ اور محذوف میں ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ محذوف کو جب کلام میں ذکر کر دیا جاتا ہے تو کلام اپنے پہلے طرز سے تبدیل ہو جاتا ہے جیسے واسئل القرۃ۔ اس جگہ لفظ اکلت محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ تھی واسئل اهل القرۃ (آپ گاؤں والوں سے دریافت کیجئے) فرق ذکر اور حذف کا یہ ہے القرۃ پہلے واسئل کامفعول ہونے کی بنا پر منصوب تھا اور اہل کے ذکر کر دیے جانے کے بعد اہل مفعول ہو گیا۔ اور القرۃ اس کا مضاف الیہ بن گیا اس لئے مجرور ہو گیا۔ معنوی فرق یہ ہے کہ اہل کے ذکر کرنے سے پہلے سوال قرۃ سے تھا، اور اہل کے ذکر کرنے کے بعد سوال قرۃ والوں سے ہو گیا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا: محذوف اور مقتضی کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں۔ ۱) مقتضی کے ذکر کرنے کے وقت کلام میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی (۲) محذوف کے ذکر کرنے سے کلام تبدیل ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں اعتراض ہے۔ دوسرے قاعدے پر نقض کیلئے باری تعالیٰ کا قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً ذکر کیا گیا ہے کہ اس جگہ نضرب فانشق من الحجر عبارت کو حذف کیا گیا اور جب اس عبارت کو لفظوں میں لے آیا جائے اور کہا جائے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت من الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً۔ تو اس سے کلام میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوتی بلکہ کلام لفظاً اور معنیاً

ہر دو لحاظ سے حسب سابق ہی رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ذکر کر دینے پر بھی کلام میں کوئی تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ کلام لفظ اور معنی دونوں کے لحاظ سے حسب سابق درست رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محذوف کو کلام میں ذکر کر دینے سے کلام میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔
 شارح نے فرمایا کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان اور جو دو قاعدے بیان کئے گئے ہیں، ان پر بعض علماء نے اعتراض کیا ہے اسلئے علماء نے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے۔

۱) مقتضی کا ثبوت شریعت سے ہوتا ہے جبکہ محذوف لغتاً ثابت ہوتا ہے ۲) مقتضی اور مقتضی کلام میں دونوں اقتضائے میں مقصود ہوتے ہیں اور حذف میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحتاً ذکر کیا گیا ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے و اسأل القریۃ میں مقصود سوال کا اہل ہیں جو کہ محذوف ہے القریۃ مقصود نہیں والا نک وہ مذکور ہے۔
 قولہ وبالجملة فالمحذوف فی حکم المقدّمین یخول عن العبارۃ والاشارۃ الخ۔ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضی سے الگ اور علاوہ چیز ہے تو بیان کردہ چار قسموں کے علاوہ ایک پانچویں قسم وجود میں آئے گی جبکہ کوئی بھی اس پانچویں قسم کا قائل نہیں ہے۔

الجواب :- محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار اقسام اوپر بیان کی گئی ہیں معنی عبارت النص، اشارۃ النص، دلالة النص اور اقتضاء النص۔ لہذا جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہے تو یہ بھی ان چار قسموں میں داخل ہو گیا علاوہ سے کوئی نئی قسم نہ رہا تاکہ اس کو پانچویں قسم کا نام دیا جاسکے۔

وَمَثَلُ الْأَمْرِ بِالْخَرَبِ لِلتَّكْفِيرِ مَقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يَكُنْ كَرَّةً وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْخَرَبِ هُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَإِنَّهُ مَقْتَضٍ لِلْمِلْكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُورِ فَكَأَنَّهُ قَالَ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ لَكُمْ فَإِنَّ إِعْتِقَاقَ الْمُتَّحَرِّ وَعَبْدَ الْغَايِرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَقْتَضٍ وَمَمْلُوكَةٍ لَكُمْ مَقْتَضٍ وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمَقْتَضَى وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ قَوْلُهُ أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفِ قَاتٍ يَقْتَضِي مَعْنَى الْبَيْعِ فَكَأَنَّهُ قَالَ بَعِ عَبْدَكَ عَنِّي وَكُنْ وَكَسِيْلِي بِالْإِعْتِقَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَيْعُ اِقْتِضَاءٌ فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ شَرْطٌ أَنْظَرْنَاهُمْ فَيَسْتَعْفِي عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَحْوِي فِيهِ خِيَارُ التَّوَكُّبِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يَشْتَرِطُ فِيهِ شُرَاطُ الْإِعْتِقَاقِ مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُكْلَفًا أَهْلًا لِلْإِعْتِقَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْمَجْعُونِ وَعَلَى هَذَا يَقُولُ أَبُو يُونُسَ لَوْ قَالَ أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ ذِكْرِ الْأَلْفِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي الْهَبَةَ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ اقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَعْفِي هَذِهِ الْهَبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا كَيْسَتَفِي الْبَيْعَ عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ بَلْ أَوَّلَى لَا تَقْبِضُ شَرْطٌ وَالْإِيجَابُ وَالْقَبُولُ رَكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السَّقُوطَ فَالشَّرْطُ أَوَّلَى وَلَكِنْ نَقُولُ إِنَّ الْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ كَمَا فِي التَّعَاظِي بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهَبَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ بِحَالٍ۔

ترجمہ

اور اس کی مثال تکفیر (او کفارہ) کہیں تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقتضی ہے حالانکہ مقتضی نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم اور شدت سے لے کا قول فقہیر رقبہ سے یہ کلام ملک کا تقاضہ کرتا ہے جس کا ذکر مذکور نہیں ہے پس گویا شدت سے لے فرمایا فقہیر رقبہ مملوکتہ لکم پس آزاد کرتا ہے ایک ایسے غلام کا جو تہہ مملوکتہ ہو) کیونکہ آزاد کو آزاد کرنا اور چیز کے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہے لہذا تحریر رقبہ مقتضی ہے در مملوکتہ لکم اس کا مقتضی ہے اور اس کا حکم وہ ملک ہے جو مقتضی سے ثابت ہے اور مقتضی جو مقتضی سے ثابت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول فقہیر رقبہ نہیں ہے بلکہ قائل کا یہ قول انتہی حد تک غنی عنی بالغ ہے۔ اس مثال میں اعتاق کا حکم بیع کے معنی کا مقتضی ہے گویا کہنے والے نے یہ کہا ج عبث غنی بالغ دکن وکیل بالاعتاق (اپنا غلام میرے ہاتھ ایک ہزار میں فروخت کر دے اور میرا وکیل بالاعتاق ہو جا) پس جب بیع اقتضاء ثابت ہوئی ہے تو اس میں خود اس کے شرائط شرط نہ ہوں گے۔ لہذا ایجاب و قبول مستغنی ہو گا اور اس بیع میں اختیار و ریت، اختیار عیب اور اختیار شرط وغیرہ جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتاق کے شرائط لاگو ہوں گے مثلاً امر کا مکلف ہونا، آزاد کرنا کا اہل ہونا۔ لہذا یہ امر بچے اور مجنون کی طرف سے صحیح نہ ہو گا۔ اور اسی بنا پر امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا اعتاق عبدی عنی (اپنا غلام میری جانب سے آزاد کر دے) بغیر الف کے ذکر کے تو یہ کلام بہہ کا تقاضہ کرے گا جیسا کہ اول کلام نے بیع کا تقاضہ کیا اور یہ بہہ قبضہ سے مستغنی ہو گا جس طرح پہلے کلام میں بیع ایجاب و قبول سے مستغنی تھی بلکہ بہہ کا مراد لینا اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ تو صحت سے کہیں صرف شرط ہے اور ایجاب و قبول تو رکن ہیں پس جبکہ رکن ساقط ہو نیکا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ہو گا۔ لیکن ہم جو اب دیں گے کہ بیع میں ایجاب و قبول ساقط ہو سکتے ہیں جیسا کہ باہمی لین دین میں بخلاف بہہ میں قبضہ کے کیوں کہ بہہ سے قبضہ کسی حال میں ساقط ہو نیکا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح

مقتضی بالکسر کی مثال ادائیگی کفارہ کیلئے غلام آزاد کرنا کا حکم ہے۔ یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے جبکہ کلام میں ملک کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور قرآن کریم میں غلام کے آزاد کرنا کا حکم دیا گیا ہے وہ ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ ملک کا کلام میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فقہیر رقبہ معنی کفارہ ادا کرنا کے لئے حق تعالیٰ شائد نے غلام کے آزاد کرنا کا حکم فرمایا ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے اور ملک عبارتہ النص میں مذکور نہیں ہے گویا حق تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے فقہیر رقبہ مملوکتہ لکم اور ملک کا تقاضہ امر بالتحریر اس وجہ سے کرتا ہے کہ آزاد آدمی کو کفارہ میں آزاد کرنا درست نہیں کیونکہ آزاد تو پہلے سے آزاد ہے اس کو آزاد کرنا کیا معنی۔ اسی طرح امر بالتحریر کسی دوسرے کی ملک سے متعلق نہیں کہ کفارہ دینے والا دوسرے کے مملوک غلام کو اپنے کفارہ میں ادا کر دے۔ لہذا آیت میں فقہیر رقبہ سے جب مملوک غیر اور آزاد مراد نہیں تو فقہیر رقبہ تقاضہ کرنا ہوا ایسی مقتضی ہوا، اور مملوکتہ لکم یہ اس کا مقتضی ہوا جس کا حکم امر بالتحریر سے ثابت ہے معنی آزاد کرنا والا اپنے مملوک غلام

کو آزاد کر دے۔

بعض نے کہا۔ متن میں جو امر بالقرینہ کی عبارت ہے اس سے قائل کا قول مراد ہے یعنی اعتق عبدک عنی بالغ عن کفارة یمنی (تو اپنے غلام کو میری جانب سے ایک ہزار کے بدلے میرے کفارۃ یمن کے سلسلہ کا آزاد کر دے) اس مثال میں اعتق عبدک عنی بالغ، بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا اعتق فیہ الا بملک (اپنے غیر ملوک میں عتق کا کوئی سوال نہیں) یعنی غیر ملوک کو آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوتا۔ اس آزاد کر نیکا حکم یعنی امر بالاعتاق اپنے تمام ہونے کیلئے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے جس کو غلام کے آزاد کر نیکا حکم دیا گیا ہے یعنی امور پہلے وہ غلام کو سبھنے والے کے سپرد کر دے اور اس کو غلام کا مالک بنا دے۔ اس کے بعد اس کی طرف سے وکیل بن جائے اور بحیثیت وکیل کے اس کی طرف سے غلام کو آزاد کر دے۔ عبارت کی تشریح اس طرح پر ہوگی "بیع عبدک عنی بالغ وکنت ذلی بالاعتاق" (اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کر دے پھر میری طرف سے اس کو آزاد کر نیکا وکیل بن جا) چنانچہ مخاطب اس غلام کو آزاد کر دیا تو آزادی امر کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور اس کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور حکم دینے والے کو ولاء کا حق ہو گا۔ نیز اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا مثال میں غلام کے آزاد کر نیکا حکم دینا مقتضی ہے، تقاضہ کرنیوالا ہے اور اس کلام کو پورا ہونے کے لئے بیع کے معنی مقتضی سے اور اس مثال سے بیع کا ثبوت اقتضاء ہوا ہے اور جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرائط ملحوظ نہیں ہو کرتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو بالقصد ثابت ہو۔

فلما ثبت البیع الا۔ اور اس میں بیع جب اقتضاء ثابت ہے تو اس میں بیع کی شرطیں مشروط نہ ہوں گی کہ اس میں ایجاب کی حاجت ہوگی اور نہ قبول کی اور خیار رویت بھی اس میں جاری نہ ہوگا۔ البتہ اعتاق کی شرطیں اس میں عائد ہوں گی۔ مثلاً امر کا مکلف ہونا، اعتاق کا اہل ہونا۔ لہذا کوئی مجنون اور بچہ غلام کو آزاد کر نیکا تو آزادی نافذ نہ ہوگی۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا اگر آمر نے کہا اعتق عبدک عنی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کر دے) اور اس نے عوض یعنی الف کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ قول ہیہہ کا مقتضی ہو گا جس طرح پہلے قول نے بیع کا تقاضہ کیا تھا اور ہیہہ میں قبضہ کر لینا اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ کرنا ہیہہ کی صحت کیلئے شرط ہے اور ایجاب و قبول رکن ہیں اور جب ہیہہ سے ایجاب و قبول رکن ہونے کے باوجود ساقط ہو سکتے ہیں تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہو سکتی ہے۔

قولہ، ولكن نقول لا۔ شارح نے فرمایا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ بیع میں ایجاب و قبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسے تعاطی کی صورت میں ایجاب و قبول کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف ہیہہ ہے۔ قبضہ ہیہہ میں ضروری ہے، سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور اس وجہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے ہیہہ درست نہ ہو گا۔

اور اگر غلام کا الگ بھی نہ ہوگا۔ چونکہ یہ درست نہیں تھا اور جب امر غلام کا مالک نہیں ہوا تو غلام اس کی جانب سے آزاد بھی نہ ہوگا اور یہ آزادی مامور کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور دلاء کا حق بھی مامور ہی کو ملے گا۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا عِنْدَ الْمَعَارَضَةِ أُنَى هُمَا سَوَاءٌ فِي إيجابِ الْحَكْمِ الْقَطْعِيِّ إِلَّا أَنْ يَتَرَجَّحَ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ الْمَعَارَضَةِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَنَ شَتَّى خَتِيْبَةٍ ثُمَّ أَقْرَصِيْهِ ثُمَّ اغْسَلِيْهِ بِالمَاءِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى اِبْتِغَاءِ النَّصِّ عَلَى أَنْ لَا يَجُوزُ غَسْلُ النَّصِّ بِغَيْرِ الْمَاءِ مِنَ الْمَأْتَلَاتِ لِأَنَّهُ لَمَّا أَوْجِبَ الْغَسْلُ بِالمَاءِ فَيَقْتَضِي صِحَّتَهُ أَنْ لَا يَجُوزُ بِغَيْرِ الْمَاءِ وَلَكِنَّهُ بَعْدِيْهِ يَدُلُّ عَلَى بَدَلَالَةِ النَّصِّ عَلَى أَنَّ يَجُوزُ غَسْلُهُ بِالمَاءِ لَعَلَّتْ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَأْخُذَ مِنْهُ الَّذِي يَعْرِفُنَا كُلُّ أَحَدٍ هُوَ التَّطَهُّدُ وَذَلِكَ يَحْصُلُ بِهِمَا جَمِيعًا أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ أَلْقَى الثُّوبَ الْخَبْسَ لَا يُؤْخَذُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِيهِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ وَهُوَ إِمْرَةُ الْجَنَاسَةِ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ فَتَرَجَّحَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ وَمَا قِيلَ مِنْ أَنَّ مِثَالَهُ لَمْ يُوجَدْ فِي النَّصِّ فَاسْتَأْخُذُوا مِنْ قَلَةِ التَّبَيُّحِ -

ترجمہ

اور اقتضاء نص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کے وقت یعنی اقتضاء النص اور دلالت النص حکم قطعی واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں اور تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی مثال آنحضور کا حضرت عائشہ سے فرمانا خَتِيْبَةٍ ثُمَّ أَقْرَصِيْهِ ثُمَّ اغْسَلِيْهِ بِالمَاءِ (بخس کپڑے کو رگڑ لو پھر اس کو انگلیوں سے مسئلہ اس کے بعد اسے پانی سے دھو ڈالو) یہ حدیث اقتضاء النص سے دلالت کرتی ہے کہ بخس چیز کا بغیر پانی کے دھونا مثلاً بننے والی چیزوں سے دھونا جائز نہیں ہے کیونکہ جب آنحضور نے پانی سے دھونا واجب قرار دیا تو اس کی صحت مقتضی ہے کہ غسل بغیر پانی کے جائز نہ ہو۔ لیکن بعینہی حدیث دلالت النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسے کپڑے کا بننے والی چیزوں سے دھونا جائز ہے کیونکہ اس سے جو مضمون مفہوم ہوتے ہیں وہ ہے تطہیر اور پاکی دونوں ہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس نے کسی بخس کپڑے کو ڈال دیا پانی کے استعمال سے اس سے مواخذہ نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ مقصود نجاست کا ازالہ ہے جو ہر حال میں حاصل ہے لہذا دلالت النص اقتضاء النص پر راجع ہوگی اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اس کی نظیر نفوس میں نہیں ملتی ہے تو یہ ان کی نتیجہ و تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح اقتضاء النص اور دلالت النص کا حکم۔ مآتن نے کہا جو حکم اقتضاء النص سے ثابت ہو اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہو قطعی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ یعنی دونوں ہی

ثابت شدہ حکم قطعی ہوتے ہیں جن پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر دواؤں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالت النص کو اقتضار النص پر ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً آنحضرت نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا یٰحَتِّبُ بِشْمِ اَقْرَصِیْہِ ثُمَّ اَغْسِلِیْہِ بِالْمَاءِ وَنَجَّاسِہِ کو گرگڑو پھر اس کو کھرج دو پھر اس کو پانی سے دھو دو۔ اس حدیث میں ماء کا لفظ مذکور ہے۔ اس لئے یہ حدیث اقتضائے النص کے طریق سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بخش کپڑے کو پاک کرنے کے لئے پانی کا استعمال کرنا ضروری ہے۔ اگر دوسری بیہنے والی چیز سے نجاست کو صاف کیا جائے تو کافی نہ ہوگا مگر ساتھ ہی یہ روایت اس پر بطور دلالت النص کے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر بیہنے والی چیز سے نجاست کا صاف کرنا درست ہو۔ اس لئے کہ غسل کا مقصد پاکی حاصل کرنا ہوتا ہے اور پاکی جس طرح پانی سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح پانی کے بجائے دوسری بیہنے والی چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله الاترکان من القی الخ۔ چنانچہ اگر کسی نے بخش کپڑے کو پانی میں ڈال دیا تو اس سے مواخذہ نہ کیا جائے گا کیونکہ مقصد اس سے ازالہ نجاست ہے اور وہ دونوں صورتوں میں حاصل ہو جاتا ہے۔ کپڑے کو پانی میں داخل کر کے بھی اور پانی ہاتھ میں لیکر کپڑے میں ڈالنے سے بھی، یا کسی بیہنے والی چیز سے اس کو دھو دیا جائے۔ حاصل یہ ہے کہ حدیث کا منشاء اور مقتضی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پاکی کا حصول پانی کے سوا دوسری چیز سے نہ ہو جبکہ اس حدیث کی دلالت اس پر دال ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری بیہنے والی چیزوں سے بھی پاکی حاصل کی جاسکتی ہے اور تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضار النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہاں پر بھی دلالت النص کو ترجیح دی جائے گی اور کہا جائیگا کہ کپڑے کی پاکی جس طرح پانی سے حاصل کی جاسکتی ہے اسی طرح دوسری بیہنے والی چیزوں سے بھی حاصل کی جاسکتی ہے۔

قوله وما قبل من ان مثالاً لہم یوجد الخ۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ دلالت النص اور اقتضار النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں نہیں ملتی تو یہ ان کے تتبع و تلاشی کی کمی کا نتیجہ ہے، ورنہ پہلے اس کی مثال میں حدیث ذکر کی جا چکی ہے۔

شارح کی تحقیق کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ دو ایسی نصوص جن میں سے ایک دلالت النص اور دوسری اقتضار النص دال ہوں ان کے درمیان تعارض واقع ہوا ہو۔ ایسی مثال نہیں ملتی اور شارح نے ایک ہی جگہ سے اقتضار النص اور دلالت النص کے درمیان تعارض کی مثال ذکر کی ہے۔

وَلَا عُمُومَ لَہٗ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْعُمُومَ وَالْخُصُوصَ مِنْ عَوَاضِلِ الْأَلْفَاظِ وَالْمَقْتَضَى مَعْنَى لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَجْرِي فِيهِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ لَا تَنَافُ عِنْدَہٗ كَمَا لَمْ يَخْذُ وَبِالَّذِي يَقْدَرُ وَهَذَا أَصْلُ كَعْبَائِرٍ مُّخْتَلِفَةٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَہٗ يَتَفَرَّعُ عَلَیْہَا كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ وَلَا يُقَالُ إِنَّ قَوْلَہٗ أَعْتَقْتُ عَبْدَکَ عَقْدَ الْبَيْعِ هُوَ عَامٌّ لِلْعَبْدِ كُلِّہُمْ لَا نَأْتِ بِقَوْلٍ لَّا فِي مَعْنَى

يَعْبِيدُكَ عَتَقَ نَشَمَ كُنْ وَكَلِيلِي بِاعْتَا قِهِمْ فَالْعَبِيدُ مَذْكُورٌ صَرِيحٌ فِي الْعِبَارَةِ وَلِهَذَا يَكُونُ عَامًّا

ترجمہ

اور ہمارے نزدیک اقتضای معنی مقتضی کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض ہیں۔ اور مقتضی معنی ہے لفظ نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عموم و خصوص اقتضای میں جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ مقتضی ان کے نزدیک اس محذوف کی طرح ہوتا ہے جو مقدر مانا جاتا ہے اور یہ ایک بنیادی اصول ہے جو سب کے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جس پر کثیر احکام متفرع ہوتے ہیں۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول اعتق عبیدک عتقی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کر دے) بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ ہر عبید کو عاکبہ کیوں کہ اس اعتراض کا جواب ہم یہ دیں گے کہ معنی اس قول کے یہ ہیں کہ بیع عبیدک عتقی نَشَمَ کُنْ وکیل باعنا تم (اپنے غلاموں کو میرے ہاتھ فروخت کر دے پھر ان کو آزاد کر نیکامیرا وکیل بن جا) لہذا عبید تو عبارت میں صراحتہ موجود ہے۔ مقتضی ہے ہی نہیں اسی وجہ سے عام ہے۔

تشریح

اور اقتضای النص ہے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں عموم نہیں ہوتا اور نہ ہی خصوص جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ عام ہونا یا خاص ہونا یہ الفاظ کے عوارضات میں سے ہے لفظ عموم و خصوص کا تقاضہ نہ حقیقہ کرتا ہے اور نہ تقدیر کرتا ہے۔ لہذا جب عموم و خصوص لفظ کا مقتضی نہیں ہے اور عموم و خصوص لفظ میں پائے جاتے ہیں تو مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف سیدنا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں پائے جاتے ہیں ان کے نزدیک مقتضی بالکل محذوف کے مانند ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے معنی محذوف ہو کر بھی وہ لفظ ہی ہوتا ہے اور جب لفظ ہوتا ہے اور مقتضی محذوف کی طرح ہے لہذا اس پر بھی عموم اور خصوص دونوں ہی جاری ہوں گے۔

۱ اعتراض :- احناف کے مذہب پر کہ مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اعتراض کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے کہا اعتق عبیدک عتقی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کر دے) یہ قول بیع کا متقاضی ہے اور بیع اس کے تقضاء سے ثابت ہے معنی مقتضی ہے حالانکہ یہ مقتضی تمام غلاموں کو عام اور شامل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مقتضی میں بھی عموم پایا جاسکتا ہے۔

جواب :- مذکورہ کلام کی اصل اس طرح ہے بیع عبیدک عتقی نَشَمَ کُنْ وکیل باعنا قہم (میرے ہاتھ اپنے غلاموں کو فروخت کر دے پھر میری جانب سے ان کے آزاد کر نیکامیرا وکیل بن جا) عبید جمع کا صیغہ لفظ میں مذکور ہے اس لئے اس میں عموم پیدا ہوا ہے ورنہ نفس مقتضی میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص پایا جاتا ہے کیوں کہ یہ لفظ کے عوارض ہیں۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ إِنَّ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ وَنَوِي طَعَامًا ذُوْنَ طَعَامٍ لَا يُصَدَّقُ عِنْدَنَا لَا دِيَانَةً
وَلَا قَضَاءَ لِأَنْ طَعَامًا أَتَمَّا يَنْشَأُ مِنْ اِقْتِصَاءٍ لَا ضَلَّ لَاتُهُ لَا يَكُونُ بِدُونِ الْمَاكُولِ فَلَا
يَكُونُ عَامًّا فَلَا يَقْبَلُ التَّخْصِصَ وَأَمَّا حَنْشُهُ بِكُلِّ طَعَامٍ فَيَشَاءُ هُوَ لَوْ جُودَ مَا هِيَ الْأَكْلُ لَا لِأَنَّ
الطَّعَامَ عَامٌّ وَإِنْ قَالَ إِنَّ أَكَلْتُ طَعَامًا أَوْ لَا أَكَلْتُ أَكَلْتُ يَحْتَضِرُ بِكُلِّ طَعَامٍ وَيُصَدَّقُ
فِي نَيْتِهِ التَّخْصِصَ لِأَنَّهُ مَلْفُوظٌ سَحٌّ وَلَكِنْ إِشْرَادُ هَذَا الْمَثَالِ عَلَى قَوْلٍ مَنْ يَشْتَرِطُ فِي
الْمَقْتَضَى أَنْ يَكُونَ شَرْعِيًّا مُشْكِلٌ لِأَنَّهُ عَقْلِيٌّ وَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ أَنَّ الْمَقْتَضَى مَا يَكُونُ
شَرْعِيًّا أَوْ عَقْلِيًّا وَالْمَحْذُوفُ مَا يَكُونُ لُغَوِيًّا۔

ترجمہ

چنانچہ جب کوئی شخص ان اُکلتُ فَعَبْدِي حُرٌّ کہے (اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے)
اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ ہوسنی ہمارے
نزدیک اس کی تصدیق نہ دیا نہ کی جائے گی اور نہ قضا کی جائے گی کیونکہ اس مثال میں عام کُل کی اقتضائے
سے پیدا ہوا ہے کیونکہ اکل کا صدور بغیر ماکول کے نہیں ہوتا۔ لہذا طعام عام نہیں ہوگا پس تخصیص کو بھی قبول نہ
کرے گا اور بہر حال اس کا ہر کھانا کھانے سے حائث ہو جانا تو وہ ماہیت کُل کے لئے جائز ہے۔ اس
وجہ سے نہیں کہ طعام عام ہے۔ اگر اس نے کہا ان کَلْتُ طعامًا (اگر میں کھانا کھاؤں) یا کُلُّ لَأَكُلُ اکلًا
(میں کھاؤں گا میں کھانا) تو ہر کھانا کے کھانے سے حائث ہو جائیگا اور تخصیص کی نیت کی تصدیق اس وجہ
سے کی جاتی ہے کہ اس وقت وہ ملفوظ ہے۔ لیکن اس مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقتضی میں
شرعی ہونے کی قید لگاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے مگر اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ
مقتضی وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو۔

تشریح

مقتضی میں عموم و خصوص نہ ہونا۔ مقتضی میں عموم یا خصوص پایا جائے کہ نہیں؟
تو ہمارے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص نہیں پایا جاتا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک پایا
جاتا ہے۔ اس اختلافی مسئلہ کی تفریع کے طور پر مآثر نے یہ مثال ذکر فرمائی ہے۔
چنانچہ انھوں نے فرمایا: اگر کسی نے کہا ان اُکلتُ فَعَبْدِي حُرٌّ (اگر میں نے کھانا تو میرا غلام آزاد ہے) اگر
یہ کہتے وقت اس نے کسی خاص کھانے کی نیت کی ہو تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی قضا بھی
اور دیا نہ بھی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دیا نہ اس کی تصدیق کی جائے گی۔
احناف کی دلیل: اُکلتُ کہنے کے بعد اس کو پورا کرنے کیلئے طعام ہے جس کی ضرورت ہوئی کیونکہ ماکول
کے بغیر اکل کا پایا جانا ممکن نہیں ہے اس لئے اس کلام کا مقتضی طعام ہو گیا اور چونکہ ہمارے نزدیک مقتضی میں
عموم نہیں پایا جاتا اس لئے اس جگہ کلام کو پورا کرنے کیلئے طعام عام کی ضرورت نہیں ہے اور جب طعام

میں عموم نہیں ہے تو پھر تخصیص کی کبھی کوئی حاجت نہ ہوگی۔ درجب طعام تخصیص کے قابل نہیں تو تخصیص کی نیت کہ کبھی کوئی اعتبار نہ کیا جائیگا دیا نہ بھی اور قضاء بھی۔
سوال :- جب سب جگہ طعام میں عمومیت نہیں ہے تو قسم کھانیو ماہر کھانے کو کھانے سے کیوں حانت ہو جاتا ہے؟
جواب :- ہر طعام میں مابیت اکل پانی جاتی ہے اس لئے وہ ہر کھانے کے کھانے سے حانت ہو جائیگا۔ چنانچہ مذکورہ متن والی مثال میں اس کا غلام آزاد ہو جائیگا خواہ اس نے کوئی طعام بھی کھایا ہو۔
اور ہر طعام کے کھانے سے اس کے غلام کے آزاد ہونیکا حکم اس وجہ سے نہیں دیا گیا کہ طعام میں عمومیت پائی جاتی ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان اکلت میں جو طعام ہے وہ اکلت کا مقتضی ہے اور وہ عام ہے کیونکہ طعام ان اکلت کے تحت واقع ہے اور ان اکلت شرط ہے اس لئے نکرہ ہے۔ درمعنی وہ نفی کے تحت واقع ہے۔ کیونکہ ان اکلت طعام کے معنی ہیں لا اکل طعام۔ اور جب طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اس لئے تخصیص کی نیت کرنا بھی جائز ہوگا درجو تک تخصیص کی نیت کرنا ظاہر کے خلاف ہے اس لئے صرف دیا نہ نیت کا اعتبار کیا جائیگا، قضاء اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

قولہ: واما حنث بکل طعام الا۔ اور بہر حال قسم کھنیوالے کا ہر طعام کے کھانے سے حانت ہو جانا یعنی کسی نے ان اکلت طعام کہا، یا کسی نے لا اکل طعام تو دونوں صورتوں میں کوئی بھی کھانا وہ کھانے گا ہر کھانے کے کھانے سے حانت ہو جائیگا۔ لیکن اس قسم کے وقت اس نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس لئے لفظ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور ہے۔ اور مذکور و ملفوظ میں خاص و عام دونوں کا حکم جاری ہوتا ہے اس لئے اس جگہ طعام عام ہے تو تخصیص کا بھی احتمال رکھے گا۔
قولہ: لکن ایسا و هذا المثال علی قول من یشتراط الا۔ شارح نے فرمایا: جو لوگ مقتضی میں شرعی ہونے کی قید لگاتے ہیں ان کے نزدیک یہ مثال صحیح نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ مثال میں جو کلام ہے وہ محض عقلی ہے کیونکہ طعام کی ضرورت ہر شخص کو ہوتی ہے۔ اس لئے زیادہ مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا کہ مقتضی خواہ شرعی ہو یا عقلی ہو۔ اور محذوف وہ ہے جو نفوی ہو۔ اگر اس طرح کہا جاتا تو اس مثال کو مقتضی کی تعریف میں ذکر کرنا صحیح ہو جائیگا۔

مگر احناف کی جانب سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مقتضی عقلی بھی شرعی حجت ہے۔ اس لئے جو چیز عقلاً ثابت ہوگی اس کو بھی شرعی ہی کہہ جائیگا لہذا اس کو مقتضی کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہے۔

وَكُنْ إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ طَلَقْتَ وَلَوْ نَحْنُ ثَلَاثًا لَا يَصِحُّ تَضَرُّعُ أَحَدٍ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقْتَضَى عَامًّا وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَ: أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ طَلَقْتَ خَبَرٌ وَهُوَ لَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ يَسْبِقَ عَلَيْهِ

طَلاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِيَكُونَ هَذَا اخْبَارًا عَنْهُ وَلَسَمَّيْنِ الطَّلَاقَ مِنْهُ فِي الْوَاقِعِ فَلِضَرُورَةٍ
تَصَحِيحُ الْكَلَامِ وَصَدَّقَتْهُ قَدَرْنَا أَنَّ الزَّوْجَ قَدْ طَلَّقَهَا قَبْلَ ذَلِكَ وَهَذَا اخْبَارٌ مِنْهُ فَكَانَتْ
قَالَ فِي الْاَوَّلِ اَنْتَ طَالِقٌ لَا قِيَّ طَلَقْتِكِ قَبْلَ هَذَا وَالطَّلَاقُ الْمَفْعُولُ بِحَسَبِ الْغِنَاءِ فِي ضَمْنِ
قَوْلِهِ اَنْتَ طَالِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي هُوَ وَصَفُ الْمَرْأَةِ لَا التَّطْلِيقَ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ فَلَا يَكُونُ
هَذَا اِلَّا اِقْتِضَاءً فَلَا تَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ وَالْاِثْنَيْنِ اَمَّا قَوْلُهُ طَلَقْتِكِ فَهُوَ اِنْ كَانَ
كَالْاَعْلَى التَّطْلِيقِ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الْمُسْتَكْمِلِ لَكِنَّهُ دَالٌّ عَلَى مُصْذِرٍ مَا ضَلَّ عَلَى مُصْذِرٍ كَاثَرٍ
فِي الْحَالِ فَالْمُصْذِرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا اِقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْحِ فَكَمْ تَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ اِثْنَيْنِ
وَالثَّلَاثِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ مَا نَوَى مِنَ الثَّلَاثِ اَوْ الْاِثْنَيْنِ لَا سَمَّيْنِ يَكُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ فَعَلَّ نِيَّةً
فِيهِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلَقْتُ نَفْسِكَ وَاَنْتَ بَائِنٌ عَلَى اِخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ يَحْتَجُّ تَخْرِيجُ طَلَقِي نَفْسِكَ
فِي صَحَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى حَدِّهِ وَتَخْرِيجُ اَنْتَ بَائِنٌ فِيهَا عَلَى حَدِّهِ اَمَّا تَخْرِيجُ طَلَقِي نَفْسِكَ فَهُوَ اَنْتَ اَمَرٌ
يَكُلُّ عَلَى الْمُصْذِرِ لَفْظُهُ وَهُوَ لَفْظُ فَرْدٍ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَبِحَقْلِ الثَّلَاثِ عِنْدَ النِّيَّةِ فَهُوَ لَيْسَ
بِمَقْتَضَى حَتَّى لَمْ يَجْزِ فِيهِ الْعُمُومُ اَمَّا تَخْرِيجُ اَنْتَ بَائِنٌ فَهُوَ اَنْ الْبَيِّنَاتُ نَوْعَانِ غَلِيظَةٌ
وَخَفِيفَةٌ فَادَا نَوَى الْغَلِيظَةَ وَهُوَ الثَّلَاثُ فَقَدْ نَوَى اَحَدًا مُحْتَمِلِيَةً فَتَصِحُّ وَلَا يَكُونُ هَذَا مِنَ الْعُمُومِ
فِي شَيْءٍ وَلَا يَتَصَوَّرُ مِثْلُ هَذَا فِي طَلَقِي نَفْسِكَ لِأَنَّ الطَّلَاقَ اِنْمَا يَشْمَلُ عَلَى الْاَكْثَرِ مِنَ الْوَاحِدِ
وَالْاِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ لَا عَلَى نَوْعِي الْغَلِيظَةِ وَالْخَفِيفَةِ عُرْفًا وَقِيلَ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَى اِخْتِلَافِ
التَّخْرِيجِ اَنْ تَخْرِيجًا عَلَى حَدِّهِ وَتَخْرِيجُ الشَّافِعِيِّ عَلَى حَدِّهِ فَتَخْرِيجًا هُوَ مَا بَيَّنَّا وَتَخْرِيجُ الشَّافِعِيِّ
هُوَ اَنْ كُنَّا ذَلِكَ مَقْتَضَى وَيَجْرِي فِيهِ الْعُمُومُ فَتَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ -

ترجمہ

اسی طرح جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق یا طلقک" اور تین طلاق کی نیت کرے
تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ یہ مقتضی کے عام نہ ہوگی دوسری تفریع ہے۔ یہ اس وجہ سے کہ اس
کا قول انت طالق یا طلقک ایک خبر ہے اور خبر اس وقت تک صحیح نہ ہوگی جب تک کہ اس سے سابق زمانہ میں
طلاق شوہر کی جانب سے ہو چکی ہو تاکہ اسی سابق طلاق کی خبر ہو جائے حالانکہ واقع میں اس سے پہلے کوئی طلاق
نہیں ہے۔ مگر ایک عاقل بالغ مستم کے کلام کو صحیح اور بر محل قرار دینے کیلئے ہم نے مقدر مان لیا کہ اس نے
طلاق اس سے پہلے دیدی ہے اور یہ قول اس کی خبر دے رہا ہے گویا اس نے یوں کہا "انت طالق" یعنی
طلقک قبل ہذا" (تو طلاق والی ہے کیونکہ اس سے پہلے میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے) اور وہ طلاق
جواباً اعتبار لغت کے انت طالق کے ضمن میں مفہوم ہو رہی ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے نہ کہ
وہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر سے تطلیق کا ثبوت اقتضای ہی سے ہو گا لہذا اس قول میں دو باتیں

کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ ورنہ یہاں شہرہ کا توں طلق کا اگرچہ یہ نصیب دلالت کرتا ہے جو کہ حکم کا نصیب ہے لیکن مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے نہ اس مصدر پر جو حال میں رہتا ہو ہے۔ پس مصدر ماضی دلالت نہیں کرتا ہے ہوتا مگر شہرہ اور اقتضائے عدل اور تین کی نیت صحیح نہیں ہے۔ ورنہ مثلاً فاعلی نے فرمایا کہ وہ طلاق ہوگی جو اس نے دو یا تین کی نیت کی ہے۔ یہ توں طلاق پر دلالت کرتا ہے لہذا قسوں کی نیت اس میں عمل کرے گی۔ بخلاف اس کے توں طلقی نفکات دانت بائن کے اختلاف کی تخریج کے ساتھ ساتھ معنی تین طلاق کی صورت میں طلقی نفکات کی تخریج عداہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ بہر حال صنفی نفکات کی تخریج یہ ہے کہ صنفی امیہ جو غلط مصدر پر دلالت کرتا ہے ورنہ غلط ہے جو ایک پر محمول ہوتا ہے۔ اور نیت کے پائے جانے کی صورت میں تین کا قتال کہتا ہے لہذا مقتضی نہیں ہے تاکہ اس میں عموم داخل نہ ہو سکے اور بہر حال تخریج انت بائن کی وہ یہ ہے کہ بیسوت دو قسم پر ہے۔ ایک غلیظہ اور دوسری خفیفہ پس جب شوہر نے غلیظہ کی نیت کی اور وہ تین ہے تو اس نے اپنے قول کے دو تھموس میں سہریہ کی نیت کی نہ نیت صحیح ہوگی اس میں عموم کچھ بھی نہیں ہے اس طرح کی تخریج طلقی نفکات جیسی مثالوں میں منظور نہیں ہے۔ اس لئے الصق افراد پر مثال ہے اور وہ واحد، ثنیں اور ثلث ہیں۔ غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر غرضاً مشتمل نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ بعض نے کہا ہے کہ مصنف کے قول صنفی اختلاف تخریج کے معنی یہ ہیں کہ ہمدی تخریج عیدہ ہے، ورنہ نام صنفی کی تخریج عیدہ ہے۔ پس ہماری تخریج وہی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ اور نام صنفی کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ توں مقتضی ہیں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا اس میں تین کی نیت صحیح ہے۔

تشریح

مقتضی کے عام نہ ہونے کی دوسری مثال یہ کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق یا کہا طلقناک" ورنہ کہتے وقت اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی یہ نیت صحیح نہ ہوگی اور بیوی پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ دلیل: جب شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق تو طلاق دالی ہے۔ یا کہا طلقناک میں نے تجھ کو طلاق دیدی ہے۔ یہ دونوں کلام خبر ہیں۔ اول میں تو عورت کو طلاق کے ساتھ متصف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور دوسری مثال میں عورت کو ایک طلاق دینے کے لئے خبر دی گئی ہے۔ بہر حال دونوں مثالیں خبر پر مشتمل ہیں اور خبر اپنے صادق ہونے پر مخبر عند کے سابق ہونیکا تقاضہ کرتی ہے۔ یعنی جس واقعہ کی خبر دی گئی ہے وہ پہلے ہی گزر چکا ہو۔ اس لئے انت طالق ہو یا طلقناک ہو دونوں خبر کے جملے ہیں۔ ان سے پہلے طلاق کا واقعہ ہونا پایا جانا چاہئے تاکہ یہ دونوں کلام کلام سابق کی خبر بن سکیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان جملوں کے سچنے سے پہلے شوہر کی جانب سے کوئی

صدق نہیں صادر ہوئی کہ جس کی اطاعت ان دونوں کلاموں سے کی گئی ہو۔ اس لئے ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح قرار دینے کے لئے یہ فرض کر لیا گیا کہ شوہر نے انت طالق یا طلق تک اپنی بیوی کو کہنے سے پہلے اس کو طلاق دیدی ہے اور بعد میں یہ کلام عورت کو طلاع دینے کے لئے اس نے کہا ہے۔ گویا اس نے اول مثال میں اس صرح کہا ہے انت طالق لانی طلق تک قبل لہذا تو طالق دلی ہے اس لئے کہ میں نے تجھ کو اس سے پہلے طلاق دیدی ہے۔ اور انت طالق کے ضمن میں جو طلاق مفہوم ہوتی ہے۔ یہی عورت کا وصف ہے یعنی طلاق کے ساتھ متصف ہونیکے وجہ سے مطلقہ ہونا۔

اس کا قول یعنی انت طالق کے ضمن میں تطبیق مفہوم نہیں ہوتی جو شوہر کا فعل ہے۔ بلکہ شوہر کا فعل تطبیق افسانہ ثابت ہوتا ہے۔ اس شوہر کا فعل طلاق دینا وہ مقتضی ہوا، اور مقتضی میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص ہوتا ہے اس لئے دو یا تین طلاقیں کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے۔ شوہر کا دوسرا کلام یعنی طلق تک اگرچہ منکرم کے فعل پر دلالت کرتا ہے جو کہ تطبیق ہے مگر یہ اگرچہ مصدر ہے مگر فعل ماضی پر دلالت کرتا ہے، زمانہ حال پر دلالت نہیں کرتا اور طلاق زمانہ حال میں واقع ہوتی ہے اور مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے۔ ماضی کے کسی مصدر سے واقع نہیں ہوتی۔ اس لئے منکرم کے کلام درست کرنے کیلئے یہ تاویل کی جائے گی کہ اس جگہ مصدر حادث اقتضائے شرعاً ثابت ہے لغتاً ثابت نہیں۔ لہذا اس کلام میں بھی تطبیق مصدر حادث مقتضی ہوا۔ اور کلام کو پورا کرنے کے لئے جو مقتضی نکالا جاتا ہے اس مقتضی میں عموم و خصوص کا حکم جاری نہیں کیا جاتا اس لئے طلق تک کہنے پر بھی دو یا تین طلاقیں کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا۔

امام شافعی کا اختلاف :- اس باب میں امام شافعی نے فرمایا۔ ان دونوں مثالوں میں یعنی انت طالق اور طلق تک میں شوہر دو یا تین کی نیت کرے گا تو وہ قابل قبول ہوگی اور عورت پر اس کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں۔

قولہ بخلاف قولہ طلقی نفسک وانت بائن الزمان نے کہا اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، یا کہا انت بائن تو مجھ سے جدا ہے۔ تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگر اصل دونوں مثالوں کی علیحدہ علیحدہ ہے۔ بہر حال اس کلام میں شوہر کا بیوی سے طلقی نفسک کہنا۔ اس کی تخریج اس طرح ہے، طلقی امر ہے، خبر نہیں ہے۔ اس کلام میں طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کر دیا گیا ہے اور یہ کلام باعتبار لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ بطور اقتضائے شرع۔ لہذا طلاق مصدر مقتضی نہیں اور جب مقتضی نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے

اس کے اندر عموم جاری نہ ہوگا۔ اور جو مصدر لغت ثابت ہو تو اس کی بحث پہلے گذر چکی ہے کہ مصدر میں ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس فرد حکمی کا ارادہ کیا جائے تو فرد حکمی بھی مراد ہو جاتا ہے لہذا اگر طلقی نفسک کہتے وقت شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں کیونکہ تین طلاقیں کا مجموعہ مصدر طلاق فرد حکمی ہے۔ اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا جائز ہے اس لئے اس کلام سے بھی تین کی نیت کرنا صحیح ہے۔

انت بائن کی تخریج اس طرح ہے۔ بینونت دو قسم پر ہے۔ اول بینونت غلیظہ، دوم بینونت خفیہ۔ پس جب بائن سے بینونت غلیظہ کی نیت کی جائے گی تو صحیح ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کا ارادہ کیا ہے۔ اور کلام کے دو احتمالوں میں سے کسی ایک کی نیت کرنا درست ہے اس لئے بینونت غلیظہ کی نیت کرنا معنی تین طلاقیں کی نیت کرنا درست ہے۔ اور یہ تین طلاقیں کی نیت کی درستگی عموم کی بناء پر نہیں ہے۔

بعض نے کہا کہ مصنف کا قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ احاث اور شوافع کی تخریج الگ الگ ہے۔ ہماری تخریج تو اوپر گذر چکی ہے۔ معنی طلقی نفسک لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر کا فرد حکمی معنی تین طلاق کا احتمال رکھنا، اسی طرح انت بائن بینونت خفیہ و غلیظہ ہر دو قسم پر مشتمل ہونا۔ شوہر دونوں قسموں میں سے جس کو چاہے مراد لے سکتا ہے۔ اور امام شافعی کی تخریج میں وہ تمام اقوال کہ جن کو اوپر ذکر کیا گیا ہے مثلاً انت طالق، طلقک، طلقی نفسک اور انت بائن سب کے سب مقتضی ہیں اور مقتضی میں عموم کا احتمال ہوتا ہے اس لئے ان تمام مثالوں میں تین طلاقیں کی نیت کرنا درست ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمْسَكَتُ أَبِي حَنِيفَةَ مَحْصُورَةً فِي الْأَسْرَاجِ أَعْنَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَالِدَلَالَةِ
وَالِاقْتِضَاءِ وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَسَكَّوْنَ بِوُجُوهٍ أُخَرِ الْيُضَاسُوهِيَ هَذِهِ الْأَقْرَادُ
الْمُصَنِّفُ فَضْلًا بَعْدَ ذَلِكَ لِتَحْقِيقِهَا وَبَيَانِ فُسَادِهَا فَقَالَ فَصَلِّ التَّنْصِصَ عَلَى الشَّيْءِ
بِاسْمِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوصِ عِنْدَ الْبَعْضِ هَذَا وَجْهٌ أَوَّلٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ أَيْ
الْحُكْمُ عَلَى الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى نَفْسِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْمُرَادُ بِالْعَلَمِ هَهُنَا هُوَ اللَّفْظُ
الَّذِي عَلَى الذَّاتِ دُونَ الصِّفَةِ سِوَاكَ كَانَ عَلَمًا أَوْ اسْمَ جَنْسٍ وَبِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ
الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ وَيُسَمَّى هَذَا مَفْهُومَ اللَّقَبِ عِنْدَهُم وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنْ مَا يَفْهَمُ
مِنَ اللَّفْظِ مَا أَنْ يَفْهَمُ مِنْ صَرِيحِ اللَّفْظِ وَهُوَ الْمَنْطُوقُ أَوَّلًا وَهُوَ الْمَفْهُومُ وَالْمَفْهُومُ
لَوْ كَانَ مَفْهُومًا مُوَافِقًا وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ حَالُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ عَلَى وَفْقِ الْمَنْطُوقِ

و مفهوم مخالفہ و ہوا ان یفہم منہ حالہ خلاف ما فہم من المنطوق و ہوا ان فہم من اسم العلم متبئی مفهوم اللقب و ان فہم من الشرط او الوصف متبئی مفهوم الشرط او الوصف علی ماسئلہ و لکنہم اشتراطوا ان لا تظہر او لو بیتہ المسکوت عنہ او مسألتہ للمنطوق و لا یخرج عنہ الخاک و لا یكون لسؤال او حادثہ و لا للكشف او منہ او ذمہ و لا یفید فائدہ اخرى فیمتنع النفی عما عدا کذا۔

ترجمہ

پھر جبکہ امام ابو حنیفہ کے تمسکات اور استدلال چار پر منحصر ہیں یعنی عبارتہ النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص۔ اور امام صاحب کے ماسواو دوسرے حضرات علماء و فقہاء ان وجوہ مذکورہ کے علاوہ دوسرے وجوہ سے بھی استدلال فرماتے ہیں۔ تو مصنف نے اس کے بعد اس کی تحقیق اور ان کا فساد بیان کرنے کیلئے ایک فصل ذکر فرمایا۔ پس فرمایا کہ کسی شے کو اس کے اسم علم کے ذریعہ صراحت سے بیان کرنا بعض علماء کے نزدیک خصوصیت پر دلالت کرتا ہے یہ وجوہ فاسدہ کی پہلی وجہ ہے۔ یعنی علم پر حکم کرنا غیر سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے بعض کے نزدیک۔ اور علم سے مراد یہاں پر وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرے نہ کہ صفت پر، برابر ہے کہ علم ہو یا اسم جنس ہو۔ اور بعض سے مراد بعض اشاعرہ و بعض حنابلہ ہیں۔ ان کے یہاں اس کا نام مفهوم اللقب ہے۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے یا تو لفظ سے صراحتہً سمجھی جاتی ہے اس کا نام منطوق ہے، صراحتہً لفظ سے مفہوم نہیں ہوتی تو یہ مفہوم ہے۔ اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ اول مفہوم موافق۔ اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ (جس کلام میں خاموشی اختیار کی گئی ہے) کا حال منطوق کلام کے موافق سمجھا جائے۔ دوسری قسم مفہوم مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کلام کے مخالف مسکوت عنہ کا حال سمجھا جائے۔ اور یہ اگر اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم اللقب، اور اگر شرط یا وصف سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف رکھا جاتا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ لیکن ان حضرات نے (اشاعرہ، حنابلہ نے) مفہوم مخالف میں شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا منطوق سے اولیٰ یا مساوی ہونا ظاہر نہ ہونے پائے اور کلام عادت کے خلاف نہ بولا گیا ہو۔ نیز یہ کہ کلام کسی سوال کے جواب یا کسی حادثہ کے رد نہ ہوئے پر نہ بولا گیا ہو، نہ ہی کشف مدح اور ذم کے لئے ہو اور دوسرا کوئی فائدہ بھی نہ دیتا ہو تو اس صورت میں اس کے ماسواو کی نفی متعین ہوگی۔

قولہ ثم لما كانت الخ۔ چونکہ امام صاحب کے تمسکات صرف چار دلائل پر منحصر تھے یعنی عبارتہ النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص پر

تشریح

ہی منحصر تھے جبکہ دوسرے علماء ان چار کے علاوہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ یعنی ان کے تمسکات چار سے زائد ہیں جن کو انکی اصطلاح میں وجوہ فاسدہ کا نام دیا جاتا ہے۔ ان کے ذکر کے لئے مصنف نے مستقل اور علیحدہ فصل قائم کرتے ہوئے فرمایا۔

فصل التخصیص علی الشئ باسم العلم یدل علی الخصوص۔ اگر کسی چیز کو اس کے علم کے نام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو تو بعض کے نزدیک یہ تخصیص خصوصیت پر دلالت کرتا ہے اور اسم علم پر کوئی حکم عام نہ کیا گیا وہ حکم اس کے علاوہ دوسرے میں نہیں پایا جائے گا۔

قولہ والمراد من العلم ہذا الخ۔ شارح نے کہا اس جگہ علم سے مراد وہ مفہب جو متعین ذات پر دلالت کرتا ہو۔ خواہ وہ علم ہو یا جنس ہو۔ اور متن میں جن بعض کا ذکر کیا گیا ہے ان سے خابہ اور اشاعرہ مراد ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک علم پر حکم لگانا کیا نام مفہوم لقب ہے۔ مگر اس بارے میں ایک ضابطہ ہے کہ جو چیز لفظ سے سمجھ میں آتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ لفظ سے صراحتہ مفہوم ہوگی یا صراحتہ مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محل نطق کے دلالت کرے گا۔ ان میں سے اول کو منطوق اور دوسرے کو مفہوم کہتے ہیں۔

اس کے بعد منطوق کی دو قسمیں ہیں۔ اول صریح۔ دوم غیر صریح۔ لفظ کے مدلول مطابق اور مدلول تضمنی دونوں کو منطوق صریح۔ اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں۔ اسی طرح ہر مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ مفہوم موافق، مفہوم مخالف۔ مفہوم موافق اس کو کہا جاتا ہے کہ کلام مثبت ہو یا منفی دونوں حالتوں میں لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہو۔ اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے خلاف مفہوم ہو۔

قولہ وھو ان فہم من اسم العلم الخ۔ پھر یہ مفہوم اگر لفظ کے اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس مفہوم کو مفہوم لقب کہا جاتا ہے۔ اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط اور مفہوم وصف کا نام دیا جاتا ہے جیسا کہ اس کا ذکر آئندہ آئیگا۔ شارح نے کہا اشاعرہ کے نزدیک مفہوم مخالف کیلئے شرط یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق سے اولی نہ ہو، نہ ہی وہ منطوق کے مساوی ہو۔

وہ اس کی یہ ہے کہ مسکوت عنہ اگر منطوق سے اولی یا مساوی ہو گا تو وہ قیاس کے ذریعہ یا دلالت النص کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا، مخالف نہ ہوگا۔ اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے شرط یہ ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ بولا گیا ہو۔ اس لئے کہ اگر کلام عادت کے طور پر بولا گیا ہو جیسے وہ بالکم اللاتی نے حجوہ کم اور تمہاری وہ ربیبہ ماہیں جو تمہاری پرورش میں ہوں۔ اس مثال میں نے حجوہ کم کی قید بطور عادت ذکر کی گئی ہے۔ کیونکہ عادت یہ ہے کہ ربیبہ ہمیشہ شوہر کی پرورش میں رہتی ہے۔ اس لئے حجوہ کم کی قید سے وہ ربیبہ جو تمہاری پرورش میں نہ ہو

اس سے خارج نہ ہوں گی۔ اور جو رکم کی قید اس کو خارج کرنے کیلئے نہیں ہے۔ بلکہ ربیبہ پرورش میں ہو یا نہ ہو ہر دو صورت میں ان سے نکاح حرام ہے مگر بشرط یہ ہے کہ ربیبہ کی ماں سے شوہر نے نکاح کے بعد جماع کر لیا ہو۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ وہ کسی سوال کے جواب پر مشتمل نہ ہو، نہ کسی حادثہ کے واقعہ ہو نیکیے بعد ہو۔ اس لئے کہ کلام اگر کسی سوال کے جواب پر مشتمل ہے یا کسی حادثہ کو اس کلام میں بیان کیا گیا ہو تو پھر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ کیا جائیگا جیسے ایک شخص نے استفسار کیا کہ کیا زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو عالم نے جواب میں کہا ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اب اگر اس کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائیگا تو زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، تو یہ مطلب بالکل غلط ہوگا۔ یا کسی واقعہ کے رونما ہونے پر کسی نے یہ کہہ دیا کہ زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو اس کا مطلب یہ بالکل نہیں کہ زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو علم صراحۃً ذکر کیا گیا ہو وہ کسی وضاحت کے لئے نہ ہو نہ مدح اور ذم کے لئے اس کو ذکر کیا گیا ہو۔

بہر حال جب اوپر کی ذکر کردہ تمام شرطیں پائی جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا اور منطوق کے ماسوا کی نفی بھی معتبر ہوگی۔

قَوْلُهُ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فَالْمَاءُ الْأَوَّلُ الْغُسْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِي الْمَنِيُّ وَلَمَّا كَانَ مَغْنَاهُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ فَهَمَّ الْأَنْصَارُ عَنَّا بِمُوجِبِ الْأَغْتِسَالِ بِالْأَكْسَالِ لَعَدَمِ الْمَاءِ وَهُوَ أَخْرَاجُ الذِّكْرِ قَبْلَ الْأَنْزَالِ وَهُمْ كَانُوا أَهْلَ اللِّسَانِ فَلَوْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَا هَذَا لَمَّا فُهِمُوا ذَلِكَ وَعِنْدَنَا لَا يَدُلُّ تَحْلِيلُهُ أَيْ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَا هَذَا وَلَا يَكْزِمُهُمُ الْكُفْرُ وَالْكَذِبُ قَوْلُهُ مُحَمَّدٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَا يَكْزِمُهُ أَنْ لَا يَكُونَ غَيْرَ مُحَمَّدٍ رَسُولًا وَذَلِكَ كَقَوْلِهِ كَذِبٌ سَوَاءٌ كَانَ مَقْرُوءًا بِالْعَدَدِ أَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ سَاءٌ عَلَى مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ إِنْ كَانَ مَقْرُوءًا بِالْعَدَدِ مَخْذُومًا خَمْسٌ مِنَ الْفَوَاسِقِ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ الْحَدَّ أَوْ الْفَارَةَ وَالْكَلْبَ الْعَقُورَ وَالْحَيَّةَ وَالْعَقْرَبَ فِيهِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَا هَذَا الْبَيِّنَةُ وَالْأَلْبَطْلُ فَإِنَّهُ الْعَدَدُ وَعِنْدَنَا وَجْهٌ الْقَضِيصُ بِهِ زِيَادَةُ اِهْتِمَامِهِ وَالْاِعْتِنَاءُ بِشَأْنِهِ وَمَخْذُومٌ ذَلِكَ وَلَكِنْ أَفْتَى السُّنَاخِرْمُونَ بِأَنَّهُ فِي الرِّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَا هَذَا دُونَ الْمَخَاطَبَاتِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهَدَايَةِ أَنَّ قَوْلَهُ فِي الْكِتَابِ جَازٍ الْوَضْعُ مِنَ الْمَجَانِبِ الْأُخْرَى أَشَارَةً إِلَى أَنَّهَا يَتَجَنَّبُ مَوْضِعَ

التوضیح و مثل هذا في كتابه كثيرا وما يؤيده كذا من النفي عما عدا ما في بعض الاستدلالات
فكل ذلك مؤول بتأويلات فتنبه له لان النقص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا أو اثباتا
أني لا يدل على المسكوت عنه أصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات قباذا
قلت جاءني مرابط فقد سكنت عن عمري فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التخصيص
ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد.

ترجمہ

جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ولما من ولما پس ما بر اول سے غسل مراد ہے اور دوسرے
ما سے منی مراد ہے اور جب کہ اس حدیث کے معنی الغسل من المني کے تھے۔ اسی وجہ سے
انہما نے سمجھا تھا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہوتا کیونکہ منی خارج نہیں ہوتی۔ اور اکسال عضو ناسل
کا بغیر زنا ل منی کے باہر نکال لینا ہے۔ اور یہ حضرات چونکہ اہل زبان تھے، اگر مذکورہ حدیث میں نفی ما عداہ
پر دلالت نہ ہوتی تو اس سے مذکورہ مفہوم نہ سمجھتے۔ اور ہمارے نزدیک اس پر دلالت نہیں کرتا یعنی ما عدا
کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ورنہ کفر اور کذب دونوں خسرا بیاں لازم آجائیں اس کے قول محمد رسول اللہ میں
کیونکہ اس سے لازم آتا کہ غیر محمد رسول نہیں ہیں اور یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی۔ خواہ یہ صراحت بیان عد
کے ساتھ مقرون ہو یا نہ ہو۔ اس قول میں ان لوگوں کا رد ہے جو اس میں فرق کرتے ہیں۔ اور کہہ رہے ہیں کہ
یہ صراحتی بیان اگر فرد کے ساتھ مقرون ہو جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول غس من (لغورسق یقتلن) نے
لحرم (لغورسق یقتلن) و (لغورسق یقتلن) و (لغورسق یقتلن) و (لغورسق یقتلن) و (لغورسق یقتلن) و (لغورسق یقتلن)
کو حل و حرم ہر جگہ قتل کیا جاتا ہے۔ چیل، چولہا، کھاٹ کھانیوالا کھانا، سانپ اور بکھو تو اس وقت البتہ
یہ نفی ما عدا پر دلالت کرے گا۔ ورنہ عدو کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ لیکن متاخرین فقہاء نے فتویٰ دیا
ہے کہ روایات کے باب میں تخصیص علی الشیء نفی ما عدا پر دلالت کرتی ہے۔ مگر غلط بات (نصوص شرعیہ)
میں ایسا نہیں ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیشک اس کا قول کتاب میں کہ وضو دوسری
جانب سے جائز ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع نجاست ہو جاتا ہے اور اس قسم کے
اقوال ان کی کتاب میں بکثرت موجود ہیں۔ بعض استدلالات میں ہمارے فقہاء کی عبارتوں سے مفہوم
ہوتا ہے کہ تخصیص علی الشیء ما عدا کی نفی کا فائدہ دیتی ہے مگر اس قسم کی تمام عبارتوں کی تاویل کی
گئی ہے لہذا ہمیشہ اس سے آگاہ رہنا چاہئے۔ کیونکہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہے لہذا غیر
منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جاسکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نص مسکوت عنہ پر اصل
دلالت ہی نہیں کرتی لہذا حکم کیونکر واجب ہو سکتا ہے خواہ نفی ہو یا اثبات۔ مثلاً تم نے جاری زید کہا
تو تم نے عمرو سے سکوت اختیار کیا ہے لہذا یہ کلام عمرو کی نفی یا اثبات پر دلالت نہیں ہے۔ البتہ تخصیص

سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ استنباط کریں والے علمائے کرام اس میں غور و فکر کریں اور اس کے بعد قیاس سے اس کے مساوی میں حکم ثابت کریں اور درجہ اجتہاد کو حاصل کریں۔

تشریح

وجہ فاسدہ کا بیان جاری ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس پر اگر کوئی حکم صراحت لگایا گیا ہو تو اس کے مساوی یعنی ان کے مفہوم مخالف کی نفی ہو جاتی ہے اس کی مثال حدیث شریف سے آیت نے ارشاد فرمایا السماء من الماء اس میں اول

الماء سے غسل مراد ہے، اور دوسرے الماء سے منی کا خروج مراد ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خروج منی سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ اس حیث میں غسل کا حکم خروج منی پر دیا گیا ہے۔ اس حدیث سے اہل مدینہ نے یہ سمجھا کہ غسل کا وجوب بصورت اکسال نہیں ہوگا یعنی جماع پایا جائے اور انزال منی کا نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا۔

مدینہ کے انصار جبکہ اہل زبان ہیں اور سنوں نے کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے سمجھا کہ حدیث کے منطوق پر یعنی خروج منی پر غسل کا حکم دیا گیا ہے، اس کے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر غسل کا حکم نہ ہوگا۔ اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ان کے مساوی کے اخراج کیسے نہ ہوتا تو مدینہ کے انصار اس حدیث سے یہ ہرگز نہ سمجھتے کہ بغیر خروج منی کے غسل واجب نہیں ہوتا۔ مگر احناف کے نزدیک اگر کسی علم یا اسم جنس پر صراحت حکم لگایا جائے تو اس سے دوسروں سے حکم کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اشاعرہ اور خانبہ کی طرح علم اور اسم جنس پر کیا ہوا حکم مساوی کی نفی پر دلالت کرے گا۔ تو کہنے والے کے قول محمد رسول اللہ پر کفر اور کذب لازم آئے گا۔ اس لئے کہ لفظ محمد اسم علم ہے اور اس پر رسول اللہ ہونیکا حکم صراحت لگایا گیا ہے۔ اب اگر اس کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا تو محمد کے مساوی دوسرے حضرات سے رسول اللہ ہونیکا نفی کا اعتبار کرنا ہوگا اور یعنی یہ ہوں گے محمد کے مساوی دوسرے کوئی رسول اللہ نہیں ہے، حالانکہ یہ واقع کے خلاف اور سراسر جھوٹ ہے اور قرآن و حدیث کے خلاف ہے اس لئے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔

ماتن نے فرمایا۔ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک مساوی کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو یا بغیر عدد کے ذکر کیا گیا ہو۔ اس قول میں ان لوگوں کے قول کی تردید ہے جنہوں نے کہا ہے کہ علم اور اسم جنس اگر عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو تو مساوی کی نفی پر یقین کے ساتھ دلالت کرتا ہے جیسا کہ حدیث میں اشارہ ہے خمس من الفواسق يقتلن فی الجمل والحرم الحداء والفارۃ والکلب العقور والحیۃ والعقرب (فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جو حل ہو یا ہم ہو دونوں جگہ قتل کئے جائیں گے۔ جیل، چوہا، سکاٹ کھانیوالا کتا، سانپ اور بھجور) علم یا اسم جنس کو عدد کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں مساوی کی نفی پر اسے دلالت کرتا

ہے کیونکہ اگر ماسواہ کی نفی پر دلالت ذکر کیجی تو پھر عدد کے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ مگر احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ عدد کا ذکر اس جگہ ماسواہ کی نفی کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے بلکہ عدد کی اہمیت کو بڑھانے کے لئے عدد کو ذکر کیا گیا ہے تاکہ اس کی طرف خاص طور پر توجہ کی جائے۔ قولہ **وَلَمْ يَكُنْ فِيهِ الْمَتَاخُونَ** شارح نے یہاں ایک سوال کا جواب تحریر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے۔ پسے ذکر کیا جا چکا ہے مگر اسم جنس کی صراحت ماسواہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے جس پر گمان کیا جاتا ہے کہ یہ قاعدہ شریعت میں عام ہے اور اس کے خلاف بیان کیا گیا ہے۔ اس کے جواب میں شارح نے کہا کہ متاخرین علماء نے کہا ہے کہ علم یا اسم جنس کی صراحت سے فقہی مسائل میں ماسواہ کی نفی ثابت ہو جاتی ہے مگر شرعی نصوص میں ماعداء کی نفی پر دلالت نہیں ہوتی ہے۔ جیسے صاحب بدایہ نے غیریہ غنیہ کی تشریف اس صرح کی ہے۔

عند عظیم، بڑا تالاب۔ جس کو ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت میں نہ آئے۔ ایسے تالاب میں اگر کسی ایک جانب میں سجاست پڑی ہو تو دوسری جانب سے وضو کرنا درست ہے۔ صراحت سے یہ حکم دینا اس کی دلیل ہے کہ اس تالاب کا وہ جانب جو سجاست موجود ہو وہ سجاست نہیں ہے اور وضو کرنا اس جانب سے درست نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ فقہ میں اسم علم یا اسم جنس کی صراحت ماسواہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ بقول شارح احناف کے بعض استدلالات کو دیکھ کر وہم ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی کسی مسئلے میں صراحت اس کے ماسواہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے مگر اس قسم کی خلاف اصول استدلال کی تاویل کر لی جاتی ہے۔ اپنے مذہب پر مصنف نے یہ دلیل تحریر کی ہے نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی اس لئے غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا۔ مثلاً آپ نے کہا جانی زید میرے پاس زید آیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ زید کے ماسواہ سے خاموش ہیں۔ اور آپ کا یہ سکوت عمرو کے آنے نہ آنے پر دلالت نہیں کرتا۔

مگر یہاں ایک سوال یہ ہے کہ اسم علم اور اسم جنس کی صراحت نفی ماعداء پر دلالت نہیں کرتی۔ تو پھر خصوصیت سے اسم علم اور اسم جنس کے ذکر کرنے سے فائدہ ہی کیا ہوگا؟ اس اشکال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس قسم کی تخصیص کے بیان کرنے سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء مجتہدین اس مسئلے میں غور و فکر اور تحقیق کریں اور دوسرے موقع پر اس پر قیاس کر کے حکم نافذ کریں۔

ثُمَّ اجَابَ عَنْ اِسْتِدْلَالِهِمْ بِالْاِنْصَارِ فَقَالَ وَالْاِسْتِدْلَالُ مِنْهُمْ بِحَرْفِ اِسْتَفْرَاقِ
 اِى اِسْتِدْلَالٍ مِنَ الْاِنْصَارِ عَلَى عَدَمِ وَجوبِ الْغُسْلِ بِالْاَكْسَالِ اِنْ شَاءَ كَانَ بِحَرْفِ اللّامِ
 الَّذِى هُوَ لِاِسْتَفْرَاقٍ عِنْدَ عَدَمِ دَلَالَةِ الْعَهْدِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى اَنْ جَمِيعَ اَشْرَادِ الْغُسْلِ مِنَ
 الْمَعْنَى بِوَاسِطَةِ اَنْ التَّنْصِيفَ بِالشَّيْءِ كَذَلِكَ عَلَى النِّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ وَيَكُونُ عَلَيْنَا اَنْ
 الْحَدِيثُ قَدْ دَلَّ عَلَى عَدَمِ وَجوبِ الْغُسْلِ بِالْاَكْسَالِ سَوَاءٌ كَانَ بِاللّامِ اَوْ بِالتَّنْصِيفِ
 فَمِنْ اَيْنِ قُلْتُمْ بِوَجوبِ الْغُسْلِ بِالْاَكْسَالِ فَاجَابَ وَقَالَ وَعِنْدَنَا هُوَ كَذَلِكَ لِمَا
 يَتَعَلَّقُ بِعَيْنِ الْمَاءِ غَيْرَ اَنْ الْمَاءَ يَثْبُتُ مَسْكُوعًا عَيْنًا وَطَوْرًا دَلَالَةً يَكُنْ اَنْ عِنْدَنَا
 الْحَصْرُ اَيْضًا ثَابِتٌ فِي الْغُسْلِ الَّذِى يَتَعَلَّقُ بِالْمَعْنَى اَفْنَى جَمِيعِ الْغُسْلِ الَّذِى يَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ
 مَنْحُورَةٍ فِي الْمَاءِ فَلَا يَصُورُ خُرُوجُ الْغُسْلِ بِالْحَيْضِ وَالنَّمَسِ لِاَنْ وَجوبُهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ
 وَلَكِنْ الْمَاءُ عَلَى نَوْعَيْنِ مَرَّةً يَكُونُ عَيْنًا بِأَنْ يَنْزِلَ فِي نَفْسِ الْاِمْرِ فِي النَّوْمِ اَوِ الْقَطْعَةِ
 بِالْوَطْئِ اَوْ بغيرِهِ وَمَرَّةً يَكُونُ دَلَالَةً بِأَنْ يَقَامَ كَلْبُكُمَا وَهُوَ التَّقَاءُ الْخَتَانَيْنِ مَقَامَةً
 لِاَنْ سَلَبَ نَزُولِ الْمَاءِ وَنَفْسَهُ تَغِيْبُ عَنْ بَصَرِهِ وَلَعَلَّكُمْ لَمْ تَشْعُرْ بِهِ لَقَدْ تَرَكْنَا
 السَّبَبَ وَادْجَبْنَا الْغُسْلَ عَلَيْهِ بِمُجَرَّدِ الْالتِّقَاءِ احْتِيَاظًا.

ترجمہ

پھر مصنف نے ان اشاعرہ و خالہ کے استدلال کا جواب تحریر فرمایا جس میں انصار
 کے فہم کا حوالہ دیا گیا تھا۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ اور حضرات انصار کا استدلال
 چونکہ اہل زبان تھے حرف استفراف سے متعلق تھا معنی حضرات انصار کا استدلال اکسال کی
 صورت میں غسل کے واجب نہ ہونیکا وہ حرف لام سے تھا جو کہ ان کے نزدیک استفراف کے لئے
 آتا ہے جبکہ وہ عہد پر دال نہ ہو پس حدیث مذکورہ بالا کا مطلب یہ ہے کہ غسل کے جمیع انفرادی
 سے متعلق ہوتے ہیں اس وجہ سے نہیں کہ تنصیف علی الشیء ما عدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ اور اس وقت
 اکسال کی صورت میں ہمارے ادراغ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حدیث رسول اکسال کی صورت میں
 غسل کے واجب نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے خواہ لام سے استدلال کیا جائے یا تنصیف علی الشیء
 باسمہ سے استدلال کیا جائے۔ لہذا اسے احاث تم اکسال سے غسل کیوں واجب کرتے ہو؟ پس
 مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے فرماتے ہیں اور ہمارے نزدیک وہی حکم بعینہ اس چیز
 میں بھی ہے جس کا تعلق عین (ذاتی) سے ہو۔ یہ اور بات ہے کہ ما عدا کی ثبوت عیاناً ہوتا ہے اور
 کبھی دلالت ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حصر ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں ثابت ہے جو منی سے
 متعلق ہے۔ یعنی تمام وہ غسل جو شہوت سے متعلق ہیں وہ الماء میں منحصر ہیں۔ لہذا اس غسل

کے خارج ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے جو حیض و نفاس سے واجب ہوتا ہے کیونکہ حیض و نفاس کا غسل شہوت سے متعلق نہیں ہوتا۔ البتہ الماء (مٹی) کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ مٹی کبھی عیانا ہوتی ہے بایں طور کہ وہ واقع اور نفاس الامر میں نازل ہوتی ہے۔ ۲۔ نوم یا بیداری کی حالت میں بذریعہ طبی کے یا بغیر طبی کے۔ ۳۔ اور کبھی نزول ماہ دلالت ہوتا ہے۔ بایں صورت کہ خروج ماہ کی دلیل موجود ہے اور وہ التقاء ختائین ہے اپنے مقام پر کیونکہ عورت و مرد دونوں کے شرمگاہوں کا ایک دوسرے سے ملنا نزول ماہ (انزال) کا سبب ہوتا ہے۔ نیز عضو تناسل بنفسہ نظروں سے غائب ہوتا ہے۔ اور شاید جماع کر نیوالے نے احساس و شعور نہیں کیا مٹی کے رقیق یا کم ہونیکی وجہ سے۔ اسلئے ہم نے سبب کو مسبب کی جگہ قائم کر دیا بعد صرف التقاء ختائین سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیا۔

تشریح

جو لوگ لقب معینی قضیہ کے مفہوم مخالف کے قائل ہیں انکی دلیل یہ ہے الماء من الماء یہ ایک حدیث ہے جو غسل کے باب میں وارد ہوئی ہے۔ جماع کرنے سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ تو انصار کا اس حدیث سے یہ سمجھ لینا کہ اکسال کی صورت مذکورہ بیان حدیث سے خارج ہے اسلئے کہ اکسال میں مٹی کا خروج نہیں ہوتا۔ اور غسل کا وجوب خروج مٹی کی صورت میں واجب ہے۔ مطلق جماع سے غسل کا وجوب نہیں ہوتا بلکہ اکسال والی صورت اس سے خارج ہے۔ مطلب یہ ہوا غسل کے سارے افراد کا وجوب خروج مٹی پر ہوگا معینی جب مٹی خارج نہ ہوگی تب غسل واجب ہوگا اور جب مٹی کا اخراج نہ ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا۔ اسلئے ثابت نہو گیا کہ جماع کی وہ صورت جس میں جماع تو پایا جائے مگر مٹی کا انزال نہ ہو معینی اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔

اُحْثَانُ بِكَ اَلَيْکَ اِخْتِرَاضُ ۱۔ الماء من الماء اس حدیث میں الماء کا الف لام برائے استغراق ہو یا برائے جنس ہو۔ بہر حال اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔ تو اُحْثَانُ نے اکسال کی صورت میں غسل کو یکجاں سے واجب کہتے ہیں؟

جواب ۱۔ حدیث (لما رمن الماء منسوخ ہے۔ ابتدائے اسلام میں غسل کے واجب ہونے کے لئے مٹی کا خروج ضروری تھا۔ اور جماع ہو مگر مٹی خارج نہ ہو معینی اکسال کی صورت ہو تو اس میں غسل واجب نہ تھا۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور مطلق جماع کرنے پر غسل کے واجب ہونے کا حکم دیا گیا۔

دوسرا جواب ۱۔ اخات کے نزدیک بھی وجوب غسل مٹی کے خروج پر موقوف ہے اور حیض و نفاس کی وجہ سے عورت پر جو غسل واجب ہوتا ہے وہ اس سے خارج ہے۔ کیونکہ یہ غسل اخراج

منی کیوجہ سے واجب نہیں ہوتا۔ انقطاع حیض اور انقطاع نفاس پر واجب ہوتا ہے۔ لہذا غسل کے تمام افراد کا خروج منی پر منحصر کہنا کیسے درست ہو گا؟ تو کہا جائے گا کہ حیض و نفاس کے انقطاع پر غسل کا وجوب شہوت کی بناء پر نہیں ہے بلکہ انقطاع دم کی بناء پر ہے۔ شہوت کیوجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

حاصل یہ کہ شہوت سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کے تمام افراد کا وجوب خروج منی پر منحصر ہے۔ اور خروج منی دو طریقے سے ہوتا ہے۔ اول یہ منی کا خروج بالکل ظاہر یا ہر جیسے خواب میں منی کا خارج ہونا۔ دوسرے یہ کہ منی کا خروج بالکل ظاہر نہیں مگر منی کے خروج پر دلالت موجود ہے جیسے جماع کی صورت۔ اس جماع کو خروج منی کے قائم مقام کر کے غسل کے وجوب کا حکم دیدیا گیا ہے کیونکہ جماع کرنا منی کے نکلنے اور خارج ہونے کا سبب ہے اور عضو متاثر اندر ہوتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی مقدار قلیل ہو جس کے خروج کا احساس نہیں ہو سکا اس جماع کو جب خروج منی کا سبب مانا گیا تو سبب کو سبب کے قائم مقام کر کے غسل کو واجب قرار دے دیا اس حال میں بھی یہی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے اگر جماع ہو اور منی کے خروج کا احساس نہ ہو تو بھی غسل واجب ہو جاتا ہے۔

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمِّي هَذَا الْبَدَأِ وَخَبَرِ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ
يَتَضَمَّنُ مَفْهُومَ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ لِيَكُنْ أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى شَيْءٍ مُؤَصِّفٍ
بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْ عَلَيْنِ بَشَرٍ لَمْ يَكُنْ دَلِيلًا عَلَى نَفْسِهِ أَيْ كَانَ كُلُّ مِنَ الْوَصْفِ وَ
التَّعْلِيلِ دَالًّا عَلَى لَفِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ أَوْ الشَّرْطِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ حَتَّى لَا تَجُوزَ
مَنْحَ الْأَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ وَمَنْحَ الْأَمَةِ الْكَتَابَةِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ
الْمَذْكُورَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ
الْمَحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فُقَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ أَى مَنْ
لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةً وَفَدَاءَةً أَنْ يَنْكِحَ الْحُرَّاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَا حَبْلَ زِيَادَةٍ مَعَهُنَّ
وَنَفَقَتِهِنَّ فِي مَعَاشِهِنَّ فَلَيْسَ مِنْكُمْ مَمْلُوكَةٌ مِنْ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِكُمْ أَيْ أَيْمَانُكُمْ
إِذَا لَا يَجُوزُ مَنْحُ الْأَمَةِ أَصْلًا مِنْ أَمَّا فَكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فَاللَّهُ تَعَالَى قَدْ نَصَّ عَلَى أَنَّ
إِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْحُرَّةُ فَلَيْسَ مِنْكُمْ أَمَةٌ شَمَّ قَيْدَ الْأَمَةِ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ عَلِمْنَا بِالْوَصْفِ
وَالشَّرْطِ جَمِيعًا حَكَمْنَا أَنَّ طَوْلَ الْحُرَّةِ مَانِعٌ لِلْأَمَةِ وَإِنَّ الْأَمَةَ الْكَتَابِيَّةَ
أَيْضًا لَا يَجُوزُ مَنْحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَا لَمْ تَصِرْ مُؤْمِنَةً وَعِنْدَنَا جَازِ مَنْحُ الْأَمَةِ

الکتابیۃ والمؤمنۃ علی طول الحزۃ وعدہ بہ جمیعاً وحاصلاً ای حاصل ما قالہ
 الشافعی رحمہ اللہ شیئان الاول انہ الحق الوصف بالشروط فی کونہ موجباً للحکم عند
 وجودہ غیر موجب عند عدمہ الا بشرطی ان من قال لامرأتہ انت طالق راکبۃ
 فکأنما قال انت طالق ان کنت راکبۃ فکما ان الطلاق یتوقف علی الركوب فی صورۃ
 الشرط فکذا فی صورۃ الوصف والثانی انکما اعتبرا علی التعلیق بالشروط عاملاً فی منع
 الحکم دون السبب فی قولہ ان دخلت الدار فانک طالق السبب هو انت طالق والحکم
 هو وقوع الطلاق والتعلیق بالشرط اعنی دخول الدار انما عمل فی منع الحکم هو وقوع
 الطلاق والتعلیق بالشرط اعنی دخول الدار انما عمل فی منع الحکم دون السبب فانک
 قد وجد حشاً ولا مراً لک فلا تعلیق علیہ الا وقوع الطلاق فیکون عدم الحکم
 لاجل عدم الشرط عدم ما شرعنا لاعد ما اصلیاً علی ما قلنا فینتفی الحکم بانتفاء الشرط
 ضرورۃً ویکون هذا التعلیق نظیر التعلیق المحسوس کتعلیق القسید بالجدل فانک لا یؤثر
 فی ازالۃ ثقلہ وانما یؤثر فی ازالۃ سقوطہ وتصح تعدیۃ هذا الحکم لعدم
 الی غیرہ ونحن نختار لفظہ فی جمیع هذا

ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ حکم جب ایسی شئی کی طرف مضاف ہو۔ یہ وجہ فاسدہ کی وجہ ثانی
 کی ابتداء ہے اور یہ وصف اور شرط کے مفہوم پر مشتمل نہیں یعنی جب حکم کسی شئی
 کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص سے موصوف ہو یا کسی شرط سے معلق ہو تو ان میں سے ہر ایک
 حکم کی نفی پر دلالت کریگا معنی وصف اور تعلیق میں سے ہر ایک حکم کی نفی پر دلالت کرے گا۔ اس
 وقت جبکہ وصف یا شرط نہ پائے جاتے ہوں، امام شافعیؒ کے نزدیک۔ چنانچہ انھوں نے اس امر کی
 اجازت نہیں دی ہے کہ کوئی شخص حرہ یا کنایہ باندی سے نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے کسی باندی
 سے نکاح کر لے کیونکہ اس صورت میں شرط اور وصف جن دو امور کا ذکر نص میں ہے فوت ہو جاتے
 ہیں۔ اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے ومن لم یستطع منکم طلاقاً ان ینکم المحصنات المؤمنات
 فسمما ملکات ایما منکم من فقیاتکم المؤمنات (یعنی تم میں سے جو شخص اتنی قدرت نہ رکھتا ہو کہ وہ
 مسلم، شریف عورتوں سے نکاح کر سکے تو اس کو چاہئے کہ اپنی مملوکہ باندیوں سے نکاح کر لے) آیت میں
 ایما منکم سے ایما ان اخوانکم مراد ہے۔ کیونکہ اپنی مؤمنہ باندی سے نکاح کرنا اصلاً جائز نہیں ہے
 لہذا اللہ تعالیٰ نے اس امر پر تنصیف فرمادی ہے کہ جو شخص حرہ سے نکاح کر لے کی استطاعت نہ رکھتا ہو پس
 چاہئے کہ وہ باندی سے نکاح کر لے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے امۃ کو مؤمنۃ سے مقید فرمایا۔ پس اگر ہم

وصف و شرط دونوں کے مطابق عمل کریں تو حکم دینگے کہ حرّہ عورت سے نکاح کرنیکی استطاعت باندی سے نکاح کرنے سے مانع ہے، نیز کتابیہ باندی سے بھی نکاح کرنا مومن کیلئے جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ مومنہ نہ ہو۔ اور ہم اخاف کے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی سے نکاح کرنا حرّہ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت اور عدم استطاعت دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ اس کا حاصل معنی امام شافعیؒ کے قول کا حاصل دو چیزیں ہیں اول تو یہ ہے کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا ہے حکم کیلئے موجب ہونے میں جو وقت کہ وہ موجود اور پائی جائے اور عدم کے وقت معنی وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کیلئے موجب نہ ہونا۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ (تو طلاق والی ہے سوار ہونے کی حالت میں) تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ (تو طلاق والی ہے اگر تو سواری پر ہے) کے معنی میں ہے۔ پس جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر طلاق معلق رہے گی ایسے ہی وصف کی صورت میں بھی ہوگی۔ اور دوسری چیز یہ ہے کہ انھوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے سبب میں نہیں۔ چنانچہ اس کے قول ان دخلت الدار فانّی طالق میں سبب طلاق انت طالق ہے اور حکم وقوع ہے اور تعلیق بالشرط دخول دار ہے تو دخول دار نے حکم کے روکنے میں عمل کیا ہے، سبب نے نہیں۔ کیوں کہ سبب تو حثا یا لگایا اور اس کا کوئی واپس کرنا والا نہیں ہے لہذا حکم اس پر معلق نہ ہوگا مگر صرف وقوع طلاق پس حکم نہ پایا جانا معنی طلاق کا واقع نہ ہونا عدم شرط کی وجہ سے ہے اور عدم سے عدم شرعی مراد ہے نہ کہ عدم اصلی۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ لہذا مدعا یہ ہے کہ حکم منتفی ہے۔ شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اور یہ تعلیق دراصل تعلیق حتیٰ کی نظیر ہوگی جیسے کسی چراغ کو رسی پر لٹکا دینا تو رسی اس کے بوجھ کے زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے البتہ سقوط سے از الہیں مؤثر ہے گرنے سے رد ہوتی ہے، وزن کو سہیں دور کرتی۔ اور اس حکم عدم کو غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے لیکن ہم سب مادی باتوں میں امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کا بیان :- کوئی حکم شریعت کا جب کسی خاص وصف کے ساتھ موصوف ہو یا کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک وصف اور شرط اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جب حکم میں یہ پائے جائیں گے معنی کہ وہ وصف نہ پایا جائے جس کے ساتھ حکم مقصود تھا، یا وہ شرط نہ پائی جائے جس کے ساتھ حکم مشروط اور معلق تھا تو حکم بھی منتفی ہوگا نہ پایا جائیگا۔ جیسے حق تعالیٰ کا قول وَمَنْ لَّمْ يَسْتِطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اِنْ يَنْفَكُوا مِنَ الْمَحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا يَكُنْ لَكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ (اور تم میں سے جو شخص محصنہ مومنہ عورت سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت نہ رکھتا ہو تو وہ ان باندیوں سے نکاح کر سکتا ہے جو مومنہ ہوں۔

آیت میں فرمایا گیا کہ باندی مؤمنہ سے نکاح کے جائز ہونی کی شرط یہ ہے کہ نکاح کا خواہشمند محضتہ مؤمنہ سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت نہ رکھتا ہو۔ گویا باندی سے نکاح کا جواز عدم استطاعت علی الحصرہ کی شرط پر معلق ہے۔

ایمان سے مراد آیت میں اخوان ہے۔ یعنی تم اپنے مسلمان بھائیوں کی مؤمنہ باندیوں سے نکاح کر سکتے ہو کیونکہ خود اپنی باندی سے نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اپنی مملوکہ باندی سے بغیر نکاح کے جماع کرنا جائز ہے نکاح کی حاجت نہیں ہے۔

مذکورہ آیت میں وصف اور شرط دونوں کا ذکر موجود ہے۔ لہذا اگر ہم شرط اور وصف دونوں مفہوم پر عمل کریں گے جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے تو کہنا ہو گا کہ حرۃ کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت ہوتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح کوئی غلام کسی باندی سے نکاح کرے گا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ مؤمنہ باندی سے نکاح کرے، کافر مشرک باندی سے نکاح کرنا درست نہ ہو گا۔

احناف کے نزدیک باندی اہل کتاب میں سے ہو یا مؤمنہ باندی ہو، دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور یہ نکاح اس وقت بھی جائز ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت ہو۔ اور اس وقت بھی جائز ہے جب حرہ سے نکاح کرنے کی وسعت اس میں نہ پائی جاتی ہو۔

مفسر نے فرمایا کہ حضرت امام شافعیؒ کے قول کا حاصل صرف دو باتیں ہیں۔ اول امام شافعیؒ نے وصف کی شرط کے ساتھ ملحق فرمادیا ہے۔ اور جس طرح شرط کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے، اور شرط کے نہ پائے جانے پر حکم بھی نہیں پایا جاتا یہی درجہ وصف کو بھی دیدیا ہے کہ وصف پایا جائے تو حکم پایا جائیگا، وصف نہ پایا جائیگا تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ، تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا ہے اور جس طرح شرط کی صورت میں طلاق کا وقوع شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا اسی طرح وصف کی صورت میں بھی وقوع طلاق اس کے سوار ہونے پر موقوف رہے گا۔

ایک اعتراض :- فرض کیجئے کہ کوئی کہتا ہے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ یہ حال واقع ہے اور طالق میں ہی ضمیر پوشیدہ ہے وہ اس کا ذوالحال ہے۔ اس لئے حال کو صفت کی مثال میں کیوں پیش کیا گیا ہے یہ درست نہیں ہے۔

جواب :- حال باقیا معنی کے وصف ہی ہوتا ہے۔ اس جگہ وصف سے نحوی وصف مراد نہیں ہے بلکہ وہ کیفیت ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو، وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق کرنے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اس وقت تک رک جاتا ہے جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا اِن دخلت الدار فانت طالق تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی اِن دخلت الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے، اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا مگر شرط پر معلق ہونے کی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا۔ اسی طرح وصف کی صورت میں بھی وقوع طلاق اس کے سوار ہونے پر موقوف رہے گا۔

ایک اعتراض :- فرض کیجئے کوئی کہتا ہے کہ راکتہ صفت نہیں ہے بلکہ حال واقع ہے اور طالق میں جو ضمیر پوشیدہ ہے وہ اس کا ذوالحال ہے اس لئے حال کو صفت کی مثال میں کیوں پیش کیا گیا۔

جواب :- حال باعتبار معنی کے وصف ہی ہوتا ہے۔ اس جگہ وصف سے نحوی وصف مراد نہیں ہے بلکہ وہ کیفیت جو غیر کے ساتھ قائم ہو، وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق کرنے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اس وقت تک رک جاتا ہے۔ جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا اِن دخلت الدار فانت طالق تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی اِن دخلت الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے۔ اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا۔ مگر شرط پر معلق ہونے کی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا مگر شرط پر معلق کرنا سبب کے منع کرنے میں مؤثر نہیں ہے اس لئے سبب یعنی انت طالق تو موجود ہے جسے رد نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا شرط کے پائے جانے پر طلاق کا واقع ہونا معلق رہے گا اور شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم کا نہ پایا جانا یعنی طلاق کا نہ پایا جانا جو مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے شرعی نہ ہو گا اور عدم اصلی نہ ہو گا۔ اس وجہ سے کہ عدم اصلی سبب کے نہ پائے جانے سے ہوتا ہے جبکہ سبب یہاں موجود بھی ہے۔ لہذا شرط کے نہ پائے جانے سے حکم کا نہ پایا جانا بدیہی ہے۔ یہ تعلیق، حسی تعلیق کی مثال ہے۔ معلوم ہوا تعلیق حسی حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتی ہے مگر منع سبب میں مؤثر نہیں ہوتی۔ اسی طرح تعلیق بالشرط حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتا ہے۔ منع سبب میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں مذکورہ جملہ امور میں احناف نے شوائع کی مخالفت کی ہے آئندہ احناف کے مذہب کا ذکر آئے گا۔

حَتَّىٰ يَبْلُغَ الطَّلَاقَ وَالْعَتَاقَ بِالْمِلْكِ تَفْرِيعٌ لِّمَا ذَكَرَ هَبَّ الشَّافِعِيُّ أَيْ إِذَا قَالَ
لِأَجْنَبِيٍّ أَنْ تَكْتَبَ فَاَنْتَ طَالِقٌ أَوْ إِنَّ مِلْكَتِكَ فَاَنْتَ حُرٌّ يَبْطُلُ هَذَا الْكَلَامُ عِنْدَ
لَا نَسَاءَ قَدْ وَجَدَ السَّبَبَ وَهُوَ قَوْلُهُ أَنْتَ طَالِقٌ وَكُنْتَ حُرٌّ وَلَمْ يَتَّصِلْ وَلَسَمَّ
بِصَادَةِ الْمُحَلِّ فَيَلْغُو نَصْرًا كَمَا إِذَا قَالَ لِأَجْنَبِيٍّ إِنَّ دَخَلَ الدَّارَ فَاَنْتَ طَالِقٌ
وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْإِتْفَاقِ۔

ترجمہ

یہاں تک کہ امام شافعیؒ نے طلاق اور عتاق کو ملک سے معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے۔
یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی تفریع ہے۔ جب کسی شخص نے اجنبیہ سے کہا اِن تکتکت
فانت طالق۔ یا اس نے کہا اِن ملککتک فانت حر۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کلام باطل ہے۔
کیونکہ سبب پایا گیا۔ اور انت طالق اور انت حر وہ محل متصل اور ملی ہوئی منہیں ہے پس
لغو ہو جائیگا جیسے کسی نے اجنبیہ سے کہا اِن دخلت الدار فانت طالق۔ اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح

حضرت امام شافعیؒ کے مسئلہ پر ایک تفریعی مثال یہ کسی نے
اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو طلاق والی ہے۔ اور کسی باندی
سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے۔ معنی اس نے پہلی مثال میں طلاق
کو ملک نکاح پر معلق کیا ہے۔ اسی طرح آزادی کو ملک رقبہ پر معلق کیا ہے۔ دونوں صورتوں میں
کلام اس کا باطل اور لغو ہے کیونکہ تعلیق بالشرط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے۔ وجود سبب کے لئے
مانع نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں سبب پایا گیا معنی انت طالق اور انت حر پائے گئے۔ کیوں کہ
طلاق واقع ہونیکا سبب انت طالق ہے، اور آزاد ہونیکا سبب انت حر ہے مگر یہ سبب کسی محل سے
متصل نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے انت طالق کا حکم کیا تھا اس وقت عورت اجنبیہ تھی، منکو حہ
نہیں تھی۔ اسی طرح فانت حر کے متکلم کے وقت باندی متکلم کی مملوک نہیں تھی۔ اس لئے سبب
کے پائے جانے کے وقت سبب محل سے متصل نہیں ہوا۔ اسی لئے کلام باطل ہو گیا۔ اب اگر اس
متکلم نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر متکلم نے اس باندی
کو خرید لیا تو اب وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے۔ جیسے کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اِن دخلت
الدار فانت طالق۔ تو یہ کلام سب کے نزدیک باطل اور لغو ہے۔ لہذا متکلم نے یہ کہنے کے بعد اگر اس
عورت سے نکاح کر لیا اور وہ بعد نکاح گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَجَوَزَ التَّكْفِيرَ بِالسَّالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيعٌ أَخْرَجَهُ أَمَى إِذَا حَلَفَ وَاللَّهُ لَا أَفْعَلَ كَذَا وَلَمْ يَحْثُثْ
بَعْدَ وَكَفَرَ بِالسَّالِ يَحْمُ عَنْهُ وَيَعْبَأُ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِأَنَّهُ قَدْ وَجَدَ السَّبَبَ وَمَوَ
الْيَمِينُ إِذْ عَيْتَهُ الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْكَفَارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالْقَلْبُ بِالْشَرْطِ مُعْتَدٌّ
فَكَانَتْهَا قَالَ الْحَالِثُ إِنَّ حِنْثَهُ فَعَلَى كَفَارَةٍ يَمِينِي فَإِذَا وَجَدَ السَّبَبَ يَصِحُّ الْحُكْمُ
مُؤْتَبَرًا عَلَيْهِ وَعَنْدَنَا الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ وَأَنَّهُ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ
فَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَأَنَّهُ قَائِدٌ بِالسَّالِ لِأَنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ يَنْفَلِكُ عَنْ وَجُوبِ
الْإِدَاءِ فِيهِ عَلَى سَمْعٍ كَالْفَنِّ الْمُؤَجَّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وَجُوبِهِ بِمَجْرَمِ الذَّمِّ وَلَا يَثْبُتُ
وَجُوبُ الْإِدَاءِ إِلَّا عِنْدَ حُلُولِ الْأَجَلِ فَفِي الْكَفَارَةِ السَّمَالِيَةِ أَيْضًا يُمْكِنُ أَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ
الْوَجُوبِ بِالْحَلْفِ وَوَجُوبُ الْإِدَاءِ يَكُونُ بَعْدَ حِنْثِهِ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَإِنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ
لَا يَنْفَلِكُ عَنْهُ وَجُوبُ الْإِدَاءِ فَيَكُونُ تَانٍ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُولُ هَذَا الْفَرْقَ سَاقِطًا
لِأَنَّ ذَاتَ السَّالِ أَيْضًا تَقْصِدُ فِي حَقِّقِ الْعِبَادَةِ وَأَمَّا فِي حَقِّقِ اللَّهِ فَالْمَقْصُودُ مُؤَ
الْإِدَاءُ فَيَكُونُ كَالْبَدَنِيِّ لَا يَنْفَلِكُ فِيهِ نَفْسُ الْوَجُوبِ عَنْ وَجُوبِ الْإِدَاءِ.

ترجمہ

اور تکفیر بالمال کو حانث ہونے سے پہلے جائز کیا ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے مذکورہ قاعدہ کی
دوسری تفریع ہے۔ یعنی جب کسی شخص نے قسم کھایا واللہ لا افعل کذا اور اس کے
بعد وہ حانث نہیں ہوا اور مال کا کفارہ قسم دیدیا تو ان کے نزدیک صحیح ہے۔ اور حانث ہونیکے
بعد اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ سبب پایا گیا اور وہ قسم ہے۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمن
کفارہ کا سبب ہے اور حانث ہونا اس شخص کے شرط ہے۔ اور تعلیق بالشرط مقدر ہے۔ گویا قسم
کھانیوالے نے کہا، اِنْ حِنْثْتُ فَعَلْتُ کَفَارَةَ يَمِينٍ (اگر میں حانث ہو گیا تو میرے ذمہ کفارہ یمن
ہے) لہذا جب سبب پایا گیا تو حکم کا ترتیب اس پر صحیح ہو گا۔ اور ہمارے نزدیک یمن پر
(قسم پوری) ہونیکا سبب ہے۔ اور یمن کفارہ کا سبب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے پس گویا حانث
اس کا سبب بن گیا۔ مصنف نے تکفیر کو مال سے مقید کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے یہاں نفس وجوب
وجوب ادار سے الگ ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل اس میں نفس وجوب صرف ذمہ میں ہونے سے
ثابت ہو جاتا ہے اور وجوب ادار مدت اور وقت کے داخل ہو جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے۔
لہذا کفارہ مالہ میں بھی یہ بات ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہو جائے اور وجوب ادا
حانث ہونے کے بعد ثابت ہو بخلاف کفارہ بدنی کے کیونکہ اس میں نفس وجوب سے وجوب
ادا جدا نہیں ہوتا۔ لہذا حانث ہونیکے بعد دونوں ایک ساتھ ہوں گے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ

مذکورہ جاری کردہ فرق بیکار ہے۔ کیونکہ حقوق العباد میں تو نفس مال ہی اصل مقصود ہو کر رہا ہے اور بہر حال حقوق اللہ میں اس میں مقصود ادائیگی ہوتی ہے لہذا کفارہ مالیہ بھی کفارہ بدنیہ کے مانند ہو گا اور اس میں بھی نفس وجوب وجوب اداسے الگ نہ ہو گا۔

تشریح امام شافعیؒ کے مسلک کی دوسری تفریع :- امام شافعیؒ نے حائث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کے ادا کرنے کو جائز کہا ہے۔ صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ واللہ لا افعل کذا واللہ کی قسم میں فلاں کام نہیں کروں گا اور ابھی اس نے وہ کام نہیں کیا ہے مگر اس کا کفارہ بالمال ادا کر دیا ہے تو امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک درست ہے۔ اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد جب قسم کھا نیوالا اپنی اس قسم میں حائث ہو گا۔ تو اس کفارہ کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ کیونکہ سبب معینی سہین اور قسم پائی گئی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سہین ہی کفارہ کا سبب ہے۔ اور حائث ہونا وجوب کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشروط اس میں مقدر ستمی۔ گو یا قسم کھا نیوالے نے یہ کہا تھا۔ اگر میں اپنی قسم میں حائث ہو گیا تو مجھ پر قسم کا کفارہ واجب ہو گا۔ لہذا جب سبب پایا گیا تو وہ حکم جو اس پر مرتب ہے صحیح ہو جائیگا۔ جیسے نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اور حوالان حول اس کیلئے شرط ہے۔ پس اگر کسی نے سال پورا ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دے تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور سال کے پورا ہونے پر اب دوبارہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

قولہ: **وَعِنْدَنَا الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْكَفَارَةِ**۔ شارح نے کہا ہمارے نزدیک سہین وجوب کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ سہین پوری ہونی کا سبب ہے۔ ہاں کفارہ کیلئے سہین سبب ہوتا تو ہے مگر حائث ہونے کے بعد سبب بنتا ہے۔ اس لئے اصل سبب کفارہ کے واجب ہونی کا حائث ہوا، یا حائث ہونے کے سبب سے اس پر کفارہ واجب ہوا ہے۔ اور یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ سبب کے پائے جانے سے پہلے سبب نہیں پایا جاتا۔ اس کی مثال نماز ہے۔ جس کے وجوب کا سبب وقت ہے اور نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے سبب معینی حائث ہونے سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کس طرح درست؟

قولہ: **وَأَتَمَّقِدُ بِالْمَالِ لَانِ نَفْسُ الْوَجُوبِ**۔ اس جگہ کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے معنی حائث ہونے سے پہلے وہ کفارہ ادا کرنا جائز ہے جو بصورت مال ہو اور کفارہ غیر مال کا ہے مثلاً بدنی کفارہ ہے معنی روزہ رکھنا تو اس کو حائث ہونے سے پہلے پورا کر دینا معنی ادا کر دینا درست نہیں ہے۔

کفارہ بالمال اور کفارہ بدنی کے درمیان فرق :- امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بالمال میں نفس وجوب وجوب اداسے جدا ہوتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کو کسی کے

ساتھ ایک ماہ کے ادھار پر فروخت کر دیا۔ تو اس بیع کے نتیجہ میں غلام کی قیمت کا نفس وجوب عقد بیع کے وقت مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائے گا مگر اس کا وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہو گا اور یہاں مال کا نفس وجوب وجوب اداسے علیحدہ ہو گیا ہے۔ لہذا اسی طرح کفارہ بالمال بھی نفس وجوب قسم سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا حائث ہونے کے بعد ثابت ہو گا۔ اس کے برخلاف بدنی کفارہ ہے کہ اس کفارہ میں نفس وجوب وجوب اداسے علیحدہ نہیں ہوتا اسلئے بدنی کفارہ کا وجوب اور وجوب ادا دونوں کے دونوں حائث ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے۔

لہذا جب بدنی کفارہ میں نفس وجوب وجوب اداسے جدا نہیں ہوتا اور دونوں حائث ہونے کے بعد ثابت ہوتے ہیں تو بدنی کفارہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہو گا اور کفارہ مال میں نفس وجوب اور وجوب ادا دونوں جدا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کفارہ مالہ حنث سے پہلے ادا کر سکتے ہیں۔

احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب۔ وعن نقول هذا الفرق ساقط اور ہم کہتے ہیں دونوں کفاروں کے درمیان امام شافعی نے جو فرق بیان کیا ہے اس کا کوئی بھی اعتبار نہیں ہے کیونکہ حقوق العباد میں بعینہ مال مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہوتا ہے اس لئے فی نفسہ مال کوئی عبادت نہیں ہے، عبادت تو وہ فعل ہے جس کو بندہ اللہ تعالیٰ کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے۔ لہذا جب حقوق اللہ میں نفس ادا کیلئے مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبادت کی طرح ہو گیا۔ اور نفس وجوب وجوب اداسے جدا نہ ہو گا۔ اور کفارہ کے ادا کرنے کا وجوب حائث ہونے کے بعد ہوتا ہے اسلئے حائث ہونے سے پہلے کفارہ مالی کا ادا کرنا بھی جائز نہ ہو گا۔

وَعِنْدَنَا الْمُعْلَقُ بِالشَّرْطِ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا حَقِيقَةً وَإِنْ اِنْعَقَدَ صَوْرَةً فَإِذَا قَالَ إِنْ
وَخَلَّتِ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ فَكَانَتْ لَكُمْ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ قَبْلَ مَحْوِلِ الدَّارِ
فَحِينَ يَوْجَدُ دُخُولُ الدَّارِ يَوْجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ لِأَنَّ الْإِيجَابَ لَا يَوْجَدُ
إِلَّا بِرُكْنِهِ وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ وَهَذَا وَإِنْ وَجَدَ الرُّكْنَ وَهُوَ أَنْتَ طَالِقٌ
لَكِنْ لَمْ يَوْجَدْ الْمَحَلَّ لِأَنَّ الشَّرْطَ حَالٌ بَيْنَ الْمَحَلِّ فِيهِ غَيْرُ مَضَاهٍ
الْيَسِيرَ أَيْ غَيْرُ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ وَبِدُونِ الْإِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا فَإِذَا
كَانَ كَذَلِكَ انْعَكَسَ حَالُ التَّفَرُّعَاتِ فِيصَحُّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمَلِكِ
فِيمَا إِذَا قَالَ إِنْ لَحْتِكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ إِنْ مَلَكَكِ فَأَنْتِ حُرٌّ لِأَنَّ لَكُمْ يَوْجَدُ

قوله أنت طالق وأنت حُرٌّ حتى يحتاج إلى المحل فإذا وجد النكاح والملك
فيكون محلاً لوجهين: أنت طالق وأنت حُرٌّ فلا بأس به لوقوعه في محل
وبطلان التكليف بالمال قبل الحنث لأن الميراث لا ينفق إلا للبر فكيف يكون سبباً
للحنث فلا يصح التقديس على السبب وصح أن عدم الحكم عندنا ليس لعدم السبب
فلا يكون عدم ما شرعياً بل عدم ما أصلياً لا يعتد به في غير ذلك وهو منزهة
الخلافة بيننا وبيننا ولا فلا يخفى أن قبل دخول الدار في قوله أنت طالق
إن دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبيننا فتقر بأن الشرط
في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعاً لأنها من قبيل الاسقاطات
فتقبل التعليق كعماله بخلاف البيع فأنها من قبيل الاثباتات ولا يقبل
التعليق إذ به يصير قماراً فإذا دخل عليه خيال الشرط يكون مانعاً للحكم فقط
دون السبب ليقول أكثر الشرط حتى الامكان.

ترجمہ

اور ہمارے نزدیک جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ سبب ہوگی معنی حقیقہ سبب ہوگی
اگرچہ صورت سبب بن جائے پس جب اس نے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق"
تو گو یا اس نے انت طالق کا حکم گھر میں داخل ہونے سے پہلے کیا ہی نہیں ہے لہذا جس وقت دخول
دار پایا جائیگا تو اس وقت تک حکم طالق کا پایا جائیگا۔ کیونکہ ایجاب نہ اپنے رکن کے بغیر پایا جاتا ہے
اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوتا ہے۔ یہاں پر رکن اور وہ انت طالق ہے اگرچہ پایا جا رہا ہے مگر محل
نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حائل ہو گئی ہے لہذا وہ اس طرف منسوب نہ
رہا معنی ایجاب محل سے متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہ ہوگا۔ جب صورت
حال اس طرح ہے تو مذکورہ بالا تمام تفریعی مثالوں کا حال پلٹ گیا۔ لہذا طلاق، عتاق کو معلق بالملك
کرنا صحیح ہے اس صورت میں جبکہ کسی نے اجنبیہ سے کہا "ان تکنت فانت طالق" یا "ان ملکتک
فانت حرة"۔ کیونکہ یہ دونوں معنی انت طالق اور انت حرة پائے ہی نہیں گئے تاکہ محل محتاج
ہو جائے اور جب نکاح یا ملک پائے جائیں گے تو اس وقت انت طالق اور انت حرة کا محل
پایا جائیگا۔ پس اس کے اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح حنث سے
پہلے مال سے کفارہ ادا کرنا بھی باطل ہے کیونکہ یہاں منع نہیں ہوئی مگر قسم پوری ہونے کے لئے۔
لہذا وہ حنث کا سبب کیونکر ہو جائے گی۔ پس کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ
بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک حکم کا عدم شرط کے عدم کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ عدم سبب کی وجہ

سے عدم حکم ہوا کرتا ہے لہذا یہ عدم شرعی نہ رہا بلکہ عدم اصلی ہو گیا جو غیر کی طرف متعدی نہ ہوگا۔ ہمارے اور امام شافعیؒ کے مابین جو اختلاف مذکور ہوا یہ اس کا نتیجہ ہے۔ در نہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ انت طالق ان دخلت الدار میں دخول دار سے پہلے اگر شوہر دوسری طلاق دیدے تو وہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان بالاتفاق واقع ہو جائیگی۔ لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط تعلیقات میں سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے کیونکہ تعلیقات از قبیل اسقاطات ہوتی ہے چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے بخلاف بیع کے کیونکہ بیع از قبیل اثبات ہے اور تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق سے جو ابن جاتی ہے پس جب خیار شرط بیع میں داخل ہو گیا تو حکم سے مانع بن جاتی ہے، سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

معلق بالشرط تعلیق کے لئے سبب ہوتی ہے امام شافعیؒ کے نزدیک۔ احاث کے نزدیک حقیقتہً وہ سبب نہیں ہوتی، گو صورتہً سبب ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق"۔ احاث کے نزدیک دخول دار سے پہلے انت طالق کہا ہی نہیں ہے۔ اور جب دخول دار پایا گیا تو انت طالق کا وجود بھی ہو گیا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ کلام کا عاقل بالغ سے صادر ہونا، دوسرے محل کلام کا موجود ہونا۔ لہذا اگر کسی نابالغ یا مجنون کی جانب سے ایجاب کا صدور ہوا تو ایجاب صحیح نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر بیع کا محل نہ پایا جائے مثلاً کسی آزاد کی بیع ہو تو یہاں محل نہیں پایا گیا اس لئے بیع درست نہ ہوگی۔ بہر حال بیع درست ہونے کے لئے دو امور ضروری ہیں۔ اول رکن کا موجود ہونا، دوسرے محل کا پایا جانا۔ اسلئے کہ ایجاب ان دونوں کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

اور انت طالق ان دخلت الدار والی صورت میں ایجاب کا رکن معنی انت طالق اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط رکاوٹ بنی ہوئی ہے اسلئے انت طالق معنی ایجاب اپنے محل کے ساتھ متصل نہیں رہا اور ایجاب محل سے اتصال کے بغیر سبب نہیں ہو سکتا۔ اس لئے جو چیز شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ سبب نہیں ہوتی۔ اس لئے امام شافعیؒ کی جانب سے اس اصول کے تحت جو جزئیات منقول ہیں ان کے احکام برعکس ہو جائیں گے۔

یعنی طالق اور عتق کو اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا۔ اگر کسی نے اجنبی عورت سے ان نکحتک فانت طالق کہا، یا کسی دوسرے کے غلام سے کہا "ان نکحتک فانت حر" تو یہ کہنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ تعلیق کے وقت ان دونوں میں سے کوئی موجود نہیں تھا اور جب تعلیق کے وقت یہ موجود نہ تھے تو ان محل کی ضرورت سمجھا نہ ہوگی۔ مگر جب نکاح

پایا گیا، یا ملک پائی گئی۔ تو اس وقت کے قول کے دارد ہونیکا محل پایا گیا اسلئے انت طالق اپنے محل پر اور انت حرا اپنے محل پر واقع ہو جائیں گے اور اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔ اور یہ سمجھا جائیگا کہ شوہر نے اپنی بیوی سے نکاح کے بعد انت طالق کہا ہے۔ اسی طرح مالک نے اپنے غلام سے انت حرا کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں طلاق بھی واقع ہو جائیگی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ شارح علیہ الرحمہ فرمایا:۔ حائث ہونے سے پہلے اگر کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ ضلع ہو گا گا کیونکہ قسم تو صرف پوری ہونے کے لئے منعقد ہوتی ہے۔ اور جب یہیں حائث ہونیکے لئے منعقد نہیں ہوئی تو یہیں حائث ہونیکا سبب کیسے ہوگی۔ اور یہیں جب حث کا سبب نہیں تو وہ وجوب کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی تو حائث ہونا کفارہ کے وجوب کا سبب ہو گا اور یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ سبب پر سبب کا مقدم کرنا درست نہیں ہے اسلئے کفارہ خواہ بالمال ہو یا بالبدن حث سے پہلے ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اور حائث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر دیا تو شرعاً درست نہ ہوگا۔ قولہ: و صرح ان عدم الحكم الخ۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی بنا پر نہیں ہے بلکہ سبب کے پائے جانے کی بنا پر ہے۔ اس لئے یہ عدم شرعی عدم نہیں ہے بلکہ عدم اصلی ہے جس کو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی جانب متعدی نہیں کیا جاسکتا۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا ہمارے اور شوافع کے درمیان اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے عدم شرعی ہے، اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم سبب کی وجہ سے عدم اصلی ہے۔ اس کے سوا خلاف و شوافع کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں فریق اس پر متفق ہیں کہ جب شرط پائی جائے گی تب مشروط پایا جائے گا۔ اور مشروط کے پائے جانے سے پہلے جو چیز مشروط پر معلق کی گئی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ لہذا جب کسی نے کہا انت طالق ان دخلت الدار تو گھر میں داخل ہونے کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور گھر میں داخل ہونے سے پہلے دونوں فریق کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے دخول دار سے پہلے کوئی اور طلاق علیحدہ سے دیدی تو محل طلاق چونکہ وجود ہے اس لئے بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتا ہے۔ اور وہ شرط سبب اور حکم دونوں کے وقوع سے مانع ہوتی ہے۔ کیونکہ تعلیقات معنی طلاق اور عتاق وغیرہ از قبیل استقامات ہیں۔ اس لئے وہ تعلیق کو پوری طرح قبول کریں گی۔ اور پورے طور پر تعلیق کو قبول کرینیکا مطلب یہ ہے کہ سبب حکم اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں۔ لہذا ثابت ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف بیع کا معاملہ ہے کہ شرط

خیار صرف حکم معینی ملک پر داخل ہوتا ہے، سبب پر شرط خیار داخل نہیں ہوتی۔ کیونکہ بیع از قسم اثباتات سے۔ کیونکہ بیع کے ذریعہ خریدار کو ملک ثابت ہوتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق کی وجہ سے بیع جو اور قمار کے حکم میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ لہذا جب بیع پر شرط خیار داخل ہوگی تو سبب کے لئے مانع نہ ہوگی، صرف حکم کیلئے مانع ہوگی۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شرط خیار کے پائے جانے کی صورت میں بیع ناجائز ہو۔ جس طرح دوسری شرطوں کا حال ہے مگر اسلام نے شرط خیار کو ضرورت کی بنا پر جائز رکھا ہے اسلئے ضرورت کے بقدر ہی اس کا لحاظ کیا جائے گا اور صرف حکم کے واقع ہونے پر ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع نہ ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے شرط خیار کو بیع کے حکم معینے ثبوت ملک کے لئے مانع قرار دیا گیا ہے، اور نفس عقد بیع جو کہ سبب ہے حکم کا اس کے لئے شرط مانع نہیں ہے۔

وَقَدْ يُقَرَّرُ الاختلافُ بيننا وبيننا بعنوان أَخْرَجَهُمُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ
الْكَلَامَ هُوَ الْجَزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ فَكَانَتْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي وَقْتٍ دُخُولِكَ
الدَّارِ فَهَذَا الْقَيْدُ يُغَيِّرُ حَصَى الطَّلَاقِ فِيهِ وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْبُحْهَيْفَةِ
يَقُولُ إِنَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ صِلَاهُمَا بِمَنْزِلَةِ صِلَايِمٍ وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلَى دُخُولِ الطَّلَاقِ
حِينَ الشَّرْطِ وَسَأَلْتُ عَنْ سَائِرِ الْمُتَقَادِمِينَ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصَى وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ
الْمَعْقُولِ وَلَمْ يَنْصُرْ كَرِ الْمُصَنِّفُ جَوَابًا عَنِ الْوَصْفِ أَمْ لَا لَنْ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابًا
عَنْهُ وَأَمَّا الْوُضُوحُ وَشَهْرَتُهُ وَهُوَ أَنَّ الْوُضُوعَ دَرَجَاتٍ ثَلَاثًا أَدْنَاهَا أَنْ يَكُونَ اتِّفَاقًا
كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهَبْنَا لَكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ وَأَوْسَطُهَا أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ
كَقَوْلِهِ تَعَالَى مِنْ فَتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمَنَاتِ وَأَعْلَاهَا أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ الشَّارِقُ
وَالزَّانِي وَلَا اشْتَرَا لانتفاء العلقه في انتفاء الحكم فكما دونها أو لا.

ترجمہ

اور یہ اختلاف جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ہے دوسرے طریقہ سے بھی بیان کیا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام اصلی تو جزار ہوتی ہے اور شرط اس کی قید ہوتی ہے۔ پس گویا کہنے والے نے انت طالق فی وقت دخول الدار کہا ہے۔ لہذا یہ قید اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ طلاق اس میں منحصر ہو۔ اہل عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزار دونوں مل کر ہنر کہ ایک ایسے کلام کے ہوتے ہیں جو کلام کہ شرط کے پائے جانے کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ ساری تفادیر

سے ساکت ہوتا ہے۔ پس وہ جہر پر دلالت نہیں کرتا، اہل معقول کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور مصنفؒ نے وصف کے باری میں کوئی جواب تحریر نہیں کیا۔ یا تو اس وجہ سے کہ جو جواب شرط کا ہے وہی وصف کا جواب ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کا جواب واضح اور مشہور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وصف کے تین درجے ہیں۔ درجہ اولیٰ اس کا یہ ہے کہ وصف محض اتفاقی ہو جیسے دربانیکم اللاتی فی تجور کم (اور تمہاری وہ ربیبائیں جو تمہاری گود میں ہوں)۔ اور اوسط درجہ کا وصف یہ ہے کہ وہ شرط کے معنی میں ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول من فتیانکم المؤمنات (تمہاری مومنہ باندیاں) اسمیں مومنات فقیات کا وصف ہے۔ اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنی میں ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول السارق، الزانی۔ اور انتفاع علت کا انتفاع حکم میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ کیوں کہ حکم واحد کے لئے متعدد علتیں ہوا کرتی ہیں۔ جب اعلیٰ وصف کا یہ حال ہے تو اولیٰ اور اوسط میں بدرجہ اولیٰ وصف کے انتفاع کا کوئی دخل اور اثر انتفاع حکم پر نہ ہوگا۔

تشریح

قولہ ما وقد یقصر الاختلاف إلہ۔ مذکورہ بالا اختلاف احناف و شوافع کے درمیان کی تقریر دوسرے عنوان اور دوسرے طریق سے بھی بیان کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام اصل میں صرف جزاء کا نام ہے اور حکم بھی جزاء کے اندر ہی پایا جاتا ہے۔ اور جہاں تک شرط کا تعلق ہے تو وہ حال ہے یا ظرف کے درجہ میں قید ہوا کرتی ہے۔ اس لئے ان دخلت الدار فانت طالق کے معنی ہوں گے انت طالق فی وقت دخولک الدار یعنی گھر میں تیرے داخل ہونے کے وقت تجھ کو طلاق ہے۔ اس قید سے فائدہ یہ ہوگا کہ طلاق اس پر منحصر ہوگی اور حیب تک شرط نہ پائی جائے گی حکم بھی نہ پایا جائیگا۔ اہل عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے۔ جو شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کے پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری تمام نقاد پر سے یہ کلام ساکت رہتا ہے۔ لہذا کلام کے خاص وقت میں حکم کے منحصر کرنے پر یہ دلالت نہیں کرتا۔ اہل معقول کا یہی مذہب ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ احناف و شوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا مگر ماتن نے صرف شرط سے متعلق جواب دیا ہے اور وصف سے متعلق جواب سے خاموشی اختیار فرمائی ہے۔

اس کی دو وجوہات ہیں۔ چونکہ امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا ہے۔ اہل جواب شرط سے متعلق ہوگا وہی وصف کے متعلق بھی ہو جائیگا۔

دوسری وجہ۔ چونکہ وصف سے متعلق جواب بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ اس لئے اس کو ذکر

نہیں فرمایا۔ اسی کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنا ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ وصف کے تین درجے ہیں۔

اول درجہ یہ ہے کہ کلام کے اندر وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو۔ صرف عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو۔ جیسے آیت و ربنا بکم الاتی فی تجورکم میں تجور کی قید محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ ربیبہ کا شوہر حرام ہے۔ جبکہ ربیبہ کی ماں کے ساتھ شوہر نے وطی کر لیا ہو۔ ربیبہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ ہو۔ لہذا تجور کا لفظ صرف عادت کے طور پر لایا گیا ہے۔ کیوں کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ ربیبہ شوہر کی تربیت میں ماں کے ساتھ رہتی ہے۔ تجور کا لفظ اس جگہ کسی کو خارج کرنے کیلئے نہیں لایا گیا ہے۔

وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ہُنَّ نَبَاتٌ لِّکُمُ الْمَوْتَمَاتُ مراد وہ بانندیاں ہیں جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہوں۔ وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم میں اثر انداز ہو۔ جو علت کی شان ہے۔ جیسے الزانی میں صفت زنا پایا جاتا ہے مگر علت کے درجہ میں ہے۔ اسی طرح السارق میں وصف سرقہ پایا جاتا ہے جو علت ہے قطعید کے لئے۔

اس باب میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی اسم مشتق پر عائد ہو تو سمجھنا چاہئے کہ اس صفت کا ماخذ اشتقاق معنی مصدر اس حکم کی علت واقع ہے۔ شارح کہتے ہیں وصف کا اعلیٰ درجہ یعنی علت کے نہ پائے جانے سے حکم کے نہ پائے جانے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور علت کا انتفاء حکم کے انتفاء کو متلزم نہیں ہے۔ کیوں کہ ممکن ہے اس حکم کے لئے کوئی دوسری علت ہو جو اس علت کے علاوہ ہو۔ اور جب وہ وصف جو علت کے درجہ میں نہ پائے جانے سے حکم پر کوئی اثر نہیں واقع ہوتا تو وہ اوصاف جو صرف وصف ہوں یا صفت کا شفع ہوں، یا بطور عادت ان کو ظاہر کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ حکم میں مؤثر ہو سکتے ہیں۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هَذَا وَحُجَّةٌ ثَالِثَةٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ لَا بِالْفِعْلِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُنْعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَإِذَا وَرَدَ فِي مَسْأَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ فَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَيْ يُرَادُّ بِهِ الْمَقَيَّدُ وَانْ كُنَّا فِي حَادِثَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَيُعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ وَنَظِيرُهُ لَمْ يُذَكَّرْ فِي الْمَتْنِ وَهُوَ آيَةُ كَفَّاسَةِ الظَّاهِرِ فَإِنَّهَا حَادِثَةٌ

وَاحِدَةً ذُو صَكْرٍ فِيمَا ثَلُثُ احْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيرِ وَ الصِّيَامِ وَالْاِطْعَامِ وَ قَيْدِ الْاَدْلِ وَ
الْثَانِي بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَا لَكُمْ يَقْيِدُ الْاِطْعَامُ بِهِ فَالْثَانِي عَمَلُ الْاِطْعَامِ
عَلَى التَّحْرِيرِ وَ الصِّيَامِ وَ يَقْيِدُ بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَا اَيْضًا -

ترجمہ

تیسری دلیل وجہ فاسدہ کی یہ ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ وجہ فاسدہ کی تیسری
قسم ہے۔ اور مطلق وہ جو صرف ذات کو عارض ہو نہ کہ صفات کو نہ نفی میں اور نہ اثبات
میں۔ اور مقید وہ ہے جو ذات کو منع صفت کے درپے ہوتا ہے۔ پس کسی مسئلہ شرعی میں مطلق اور
مقید دونوں دو حادثوں میں ہوں۔ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مطلق
اور مقید دونوں ایک ہی حادثہ میں واقع ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مگر
اس کی نظیر متن میں مذکور نہیں ہے۔ اور وہ کفارہ ظہار والی آیت سے۔ کیونکہ وہاں حادثہ ایک ہے
جس میں تین احکام بیان کئے گئے ہیں تحریر رقبہ، صیام، اطعام اور آیت میں اول اور ثانی کو من
قبل ان یتماسا کی قید سے مقید کیا گیا ہے۔ اور تیسرے معنی اطعام کو قید سے مقید نہیں کیا گیا۔
اور امام شافعیؒ اطعام کو تحریر رقبہ و صیام پر محمول فرماتے ہوئے اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا
کی قید سے مقید کرتے ہیں۔

تشریح

قولہ ذُو الْمَطْلُوقِ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَقْيِدِ الخ وجہ فاسدہ کی تیسری وجہ حضرت امام
شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ مطلق صرف ذات پر اور مقید ذات
منع صفت کے اوپر دلالت کرتا ہے۔ جیسے رقبہ اور رقبہ مومنہ میں سے رقبہ ذات
عبد پر اور رقبہ مومنہ عبد مؤمن پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ فاذا وارد الخ مسئلۃ شرعیۃ الخ۔ لہذا جب مطلق اور مقید دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد
ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہو گا اور مطلق سے مقید ہی مراد لیا جائے گا۔ اگرچہ مطلق اور مقید دونوں دو
الک واقعات میں وارد ہوئے ہوں۔ اور اگر یہ دونوں کسی ایک واقعہ میں وارد ہوئے ہوں تو
بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مثلاً وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ شُرَكَاءَ وَ
لَمَّا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تَوْعْظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ
فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ
مَسْكِينًا ذَلِكُمْ لِمَنْ تَوَعَّلُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝
اور وہ لوگ جو اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول سے رجوع کر لیتے ہیں تو پس ایک
غلام کا آزاد کرنا حجاج سے پہلے، تم کو اس سے نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تمہارے عمل سے

باجبر ہے۔ پس جو شخص (غلام) نہ پائے (یعنی غلام آزاد کرنے کی وسعت نہ ہو) تو پس دو مہینے کے مسلسل روزے رکھنا ہے جماع سے پہلے۔ پس جو شخص اس کی استطاعت نہ رکھے تو پس ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھانا ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حدود ہیں اور کافروں کیلئے دردناک عذاب ہو گا۔

مذکورہ آیت میں ظہار کا کفارہ ذکر کیا گیا ہے۔ واقعہ ایک ہے اور احکام اس میں تین مذکور ہیں۔ پہلے حکم کو اور دوسرے حکم یعنی غلام کو آزاد کرنا حکم، اور ساٹھ دن روزہ رکھنے کا حکم یہ دونوں من قبل (ق) یتما سکی قید کے ساتھ مقید ہیں۔ اور تیسرا حکم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا بطور کفارہ ذکر فرمایا گیا مگر اس کو من قبل ان یتما سکی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے بلکہ ویسے ہی مطلق ذکر کیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس تیسرے حکم کو بھی پہلے دونوں احکام پر محمول کر کے اطعام ستین مسکینا کو بھی مقید پر محمول کر کے من قبل ان یتما سکی کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ اور نتیجہ یہ نیکے لگا کر کھانا کھلانے کے درمیان مظاہر اگر اس بیوی سے کہ جس سے اس نے ظہار کیا ہے جماع کر لے گا تو کھانے کا اعادہ لازم ہو گا۔

وَنظِيرُ مَا رَدَّ فِي حَادِثَيْنِ هُوَ قَوْلُهُ: مَثَلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَ سَائِرِ الْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَ رَدٌّ فِيهَا الْمُقَيَّدُ وَ هُوَ قَوْلُهُ: فَتَحْرِيرُ سَرَقَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ كَفَّارَةُ الظُّهْمَارِ وَ الْيَمِينِ حَادِثَةٌ أُخْرَى وَ رَدٌّ فِيهَا الْمَطْلُوقُ وَ هُوَ قَوْلُهُ: فَتَحْرِيرُ سَرَقَةٍ قَبِيحَةٍ فَإِلَّا شَانِعِي يَقُولُ: إِنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ مُرَادٌ هَهُنَا أَيْضًا لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ سَرِيحَةٌ وَ يَأْتِي بِهَا وَصْفٌ بِجَوْرِ عَجَزِي الشَّرْطِ فَيُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوحِ فَكَأَنَّهُ قَالَ: فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِيرُ سَرَقَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَ يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوزُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءٌ عَلَى مَا مَضَى مِنْ أَصْلِهِ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَ إِذَا ثَبَتَ هَذَا فِي الْمَنْصُوحِ وَ هُوَ عَدَمُ شَرْعِيٍّ يُجْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ لِأَنَّهَا كَفَّارَةٌ فِي كَوْنِهَا كَفَّارَةٌ وَ هَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: وَ فِي نَظِيرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جَنْسٌ وَاحِدٌ وَ عِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ يُجْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ وَ هُوَ مَعْمُورٌ.

ترجمہ

اور اس صورت کی تطہیر جس میں دونوں (مقید، مطلق) دو حادثوں میں وارد ہوئے ہوں اس میں مصنف کا قول یہ ہے مثلاً کفارة القتل و سائر الکفارات جیسے کفارة قتل

اور دیگر تمام کفارات۔ اس لئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ ہے جس میں حکم مفید وارد ہوا ہے اور وہ اس کا قول "فخر بر رقبۃ مؤمنہ" (پس مومن غلام کا آزاد کرنا) ہے۔ اور کفارہ ظہار اور کفارہ یحیٰن دوسرا حادثہ ہے جس میں حکم مطلق وارد ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے فخر بر رقبۃ۔ پس امام شافعی فرماتے ہیں کہ مومنہ کی قید یہاں بھی مراد ہے کیونکہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے۔ لہذا وصف زائد اپنی غیر موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کرے گا۔ پس گو یا کفارہ قتل میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فخر بر رقبۃ ان کانت مؤمنہ۔ اور اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر رقبۃ مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے ان کی سابقہ اصل کے پیش نظر۔ یعنی یہ کہ شرط اور وصف دونوں حکم کی نفی کو واجب کرتے ہیں جبکہ دونوں نہ پائے جلتے ہوں۔ اور جب یہ قاعدہ منصوص میں ثابت ہو گیا اور وہ عدم شرعی ہے تو اسی پر تمام کفارات کو بھی بطریق قیاس حمل کرنا چلے گا کیونکہ دوسرے کفارات نفس کفارہ ہونے میں کفارہ منصوص سے مشترک ہیں۔ مصنف کی آیت "وہ عبارت کا مطلب یہی ہے جس کو فرمایا" و فی نظیر ہا من الکفارات لانہا جنس واحد اور اس کی نظیر میں کفارات سے کیونکہ یہ اس کی نظیر ہیں اور بعض اصحاب شافعی کے نزدیک اس کا حمل بطریق قیاس نہیں ہو گا اور یہی قول معروف و مشہور ہے۔

تشریح

مطلق اور مفید دو الگ الگ واقعات میں مذکور ہوں مثلاً کفارہ قتل کی سزا میں ارشاد فرمایا "ومن قتل مؤمناً خطاً فخر بر رقبۃ مؤمنہ" (اور جو شخص کسی مومن کو خطاً قتل کر دے تو ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت میں رقبۃ (غلام) کو وصف ایمان کے ساتھ مفید کیا گیا ہے۔ اور کفارہ ظہار جس کا اور ذکر آیا ہے جیسے حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے فخر بر رقبۃ من قبل ان یقاساً (پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہے جمار سے پہلے)۔ اسی طرح قسم کے کفارہ کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا گیا "وختبر بر رقبۃ" (یا غلام کا آزاد کرنا ہے)۔

حضرت امام شافعی کے نزدیک مومنہ کی قید جو قتل کے کفارہ میں مذکور ہے وہی قید ان دونوں کفارات میں بھی ملحوظ رہے گی جن میں مومنہ کی قید نہیں۔ کیونکہ کفارہ قتل میں ایک وصف زائد ہے یعنی ایمان کی قید کا اضافہ ہے۔ اور وصف قائم مقام شرط کے ہے۔ لہذا جس طرح شرط نہ پائے جانے سے مشروط یعنی حکم بھی نہیں پایا جاتا اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہ ہو گا۔

لہذا کفارہ قتل میں آیت کے اندر وصف ایمان کا ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر غلام ہو مگر مومن غلام نہ ہو تو کفارہ ادا نہ ہو گا۔ گو یا آیت کا مطلب یہ ہوا فخر بر رقبۃ ان کانت مؤمنہ (پس آزاد کرنا ہے ایک غلام کو اگر وہ مومن ہو) اور مشروط اور وصف کے نہ پائے جانے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے۔

اور یہ نص میں وارد ہے۔ یعنی کفارہ قتل میں ثابت ہو گیا۔ جبکہ یہ عدم عدم شرعی ہے۔ لہذا قیاس کے ذریعہ دوسرے کفارات کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہو کہ مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا قیاس کرنے کی علت یہ ہے کہ کفارہ ہونے میں تمام کفارات شریک ہیں۔
قولہ وفی نظیرہا من الکفارات الخ۔ دوسرے کفارات بھی اس کی نظیر نہیں تھے کیونکہ کفارہ ہونے میں سب شریک ہیں مگر بعض شوائع کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا تو ہے مگر قیاس کے طور پر محمول نہیں ہوتا۔

شَعْرًا غَرَضًا عَلَى الشَّافِعِيِّ إِنَّكُمْ كَمَا حَمَلْتُمْ الْإِيمَانَ عَلَى الْقَتْلِ فِي حَقِّ قَيْدِ الْإِيمَانِ
فَيُتَبَغَى أَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْإِيمَانِ فِي حَقِّ أَطْعَامِ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ وَتَثْبُتُوا فِيهِ
الطَّعَامُ أَيْضًا فَاجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَالطَّعَامُ فِي الْإِيمَانِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ لِأَنَّ
التَّفَادُلَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ إِذَا لَفِظَ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ اسْمُ
عَلَمٍ مِنْ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا وَجُودَ الْحُكْمِ عِنْدَ وَجُودِهِ وَلَا يَنْفِي عَنْهُ
نَفْسُهُ فَإِذَا اسْمُ يُوْجِبُ النَّفْيَ فِي الْأَصْلِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْإِيمَانِ فَكَيْفَ يُعَدَّى إِلَى
الْفَرَاحِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْلِ فَإِنَّهُ يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ نَفْيِهِ عَلَى أَصْلِهِ
عَلَى مَا هُوَ نَافِرٌ اسْمًا قَيْدًا الطَّعَامُ بِالْإِيمَانِ لِأَنَّ طَعَامَ الظَّهَارِ وَهُوَ أَطْعَامُ سِتِينَ
مِشْكِيئًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِي رَوَايَةٍ عَنِ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا قِيلَ -

ترجمہ

پھر امام شافعیؒ پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تم جس طرح ایمان کے ساتھ مقید کرنے میں
ایمن کو قتل پر حمل کرتے ہو تو مناسب ہے کہ قتل کو ایمن پر بھی محمول کرو دس
مسکینوں کے کھانا کھانے کے بارے میں اور کفارہ قتل میں کھانا کھانا بھی ثابت کرو۔ تو مصنفؒ نے
امام شافعیؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے اور ایمن میں جو طعام ہے وہ قتل میں
ثابت نہیں ہے کیونکہ اسم علم سے تفادوت ثابت ہے اور یہ صرف حکم وجود کا موجب ہے کیونکہ لفظ
عشرۃ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ صرف یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے پائے جانے
کے وقت حکم پایا جائے گا مگر اس کی نفی سے حکم منفی نہ ہو گا۔ پس جب اس قید نے اصل
میں نفی کو واجب نہیں کیا اور وہ کفارہ یمن ہے تو اس کی فرع کی جانب نحو نکر متعدی کیا جا
سکتا ہے اور وہ کفارہ قتل ہے۔ بخلاف وصف کے کہ وہ اصل میں حکم کو منفی کر دیتا ہے وصف
کی نفی کے وقت جیسا کہ ہم تمہید میں بیان کر چکے ہیں۔ اور طعام کی قید کفارہ یمن میں اسوجہ سے

تشریح

ہے کہ ظہار کا طعام جو کہ ساٹھ مساکین کا ہے امام شافعیؒ کی ایک روایت میں ثابت ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اس جگہ پہلے امام شافعیؒ پر ایک اعتراض نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض کی تقریریں: تم نے کفارہ یمن کو کفارہ قتل پر محمول کر کے کفارہ یمن میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ قسم کے کفارہ میں جو غلام آزاد کیا جائے گا اس کا سو من ہونا ضروری ہے۔ تو ایسے ہی اُسے شوافعؒ کو کہنا چاہئے کہ کھانا کھلانے والے کفارہ میں کفارہ قتل کو کفارہ یمن پر محمول کرو۔ اور جس طرح دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کفارہ یمن میں کافی ہے۔ اسی طرح قتل کے کفارہ میں دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کافی ہونا چاہئے حالانکہ وہ تمہارے نزدیک بھی کافی نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے یوں دیا ہے کہ کفارہ یمن میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ کفارہ قتل اور کفارہ یمن کے درمیان اسم علم کے ذریعہ فرق بیان کیا ہے۔ اور اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اس وجہ سے کہ عشرہ مساکین اسم عدد ہے اور یہی اسم علم بھی ہے۔ یہ جب پایا جائے گا تو کفارہ یمن کو ثابت کرے گا۔ اور اگر یہ کفارہ نہ پایا جائے تو اس سے کفارہ یمن کی نفی نہیں ہو جاتی۔ معنی دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارہ یمن ادا ہو جاتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارہ یمن بھی منتفی ہو جائے کیونکہ ممکن ہے قسم کھا نیوالا دس مسکینوں کو کھانا کھلا دے یا غلام کو آزاد کر دے۔ معلوم ہوا عشرہ مساکین کے طعام کی نفی سے کفارہ یمن منتفی نہیں ہوا بلکہ کھانے دیکر یا غلام آزاد کر کے اس کفارہ کو ادا کر دیا گیا۔ اس لئے کہ جب اصل میں معنی کفارہ یمن میں دس مسکینوں کو کھانا کھلانے سے حکم معنی کفارہ یمن منتفی نہیں ہوتا تو جو اس کی فرع ہے معنی کفارہ قتل اس میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانے سے کفارہ قتل بھی منتفی ہو جائے۔

اس کے برخلاف مومنہ کی قید کا حال تھا۔ وہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم کو ثابت کرتا ہے، اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے۔

قول: انما قید الطعام بالیمن الم مصنفؒ نے طعام کو یمن کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کفارہ قتل میں امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو ظہار کے کفارہ میں طعام کے ذریعہ امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض وارد کرنا کیوں کر صحیح اور درست ہو سکتا ہے۔

وَعَنْدَ مَا لَا يَحْتَمِلُ الْمَطْلُوعُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لَا مَكَانَ
الْعَمَلِ بِهِمَا إِذْ لَا تَضَاءُ وَلَا تَنَافِي بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ فِي الظَّهْرِ الصِّيَامُ وَالصَّوْمُ
قَبْلَ النَّاسِ وَالطَّعَامُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ قَبْلَ النَّاسِ أَوْ بَعْدَهُ وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ
فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَفِي الْحَادِثَتَيْنِ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى فَيُحْكَمُ فِي الْقَتْلِ بِإِعْتَانِ رَقَبَةٍ
مُؤْمِنَةٍ وَفِي غَيْرِهِ بِإِعْتَانِ رَقَبَةٍ أَعَمُّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ مِثْلُ صَوْمِ
كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ لَكُمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْعَامَةِ
مُطْلَقَةً وَقِرَاءَةَ ابْنِ مَسْعُودٍ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِلَّةً بَعَابٍ مُقَيَّدَةٍ بِالتَّابِعِ وَالْقَرَأَتَانِ
بِمَنْزِلَةِ الْأَيْتَيْنِ فِي حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَيَجِبُ هُنَا أَنْ يُقَيَّدَ قِرَاءَةُ الْعَامَةِ بِالتَّابِعِ
بِالتَّابِعِ لِأَنَّ الْحُكْمَ وَالْيَوْمَ وَالصَّوْمَ لَا يَقْبَلُ وَضْعَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَإِذَا ثَبَتَ بِقَبْلِهِ بَطْلُ
إِطْلَاقِهِ وَالشَّافِعِيُّ اسْتَمَالَكُمْ يَحْتَمِلُ هَذَا الْمَطْلُوعُ عَلَى الْمُقَيَّدِ مَعَ أَنَّ قَاعِدَةً مُسْتَمَرَّةً
لَهُ لَا تَقْبَلُ بِالْقِرَاءَةِ الْغَيْرِ الْمُسَوِّتَةِ مَشْهُورَةً أَوْ أَحَادًا فَالْمَثَالُ الْمُنْفَرِدُ
عَلَى قَوْلِهِ هُوَ قَوْلُهُ لَا عَرَابِيَّ جَامِعٍ أَمْرًا تَشَاءُ فِي نَهَارٍ مَضَى مُنْعَمًا مِنْهُمْ
شَهْرَيْنِ وَفِي سَوَادِيَةٍ مِنْهُمْ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ -

ترجمہ

اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا اگر یہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں
کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں پر عمل کیا جاسکے۔ کیونکہ دونوں کے درمیان تضاد
پایا جاتا ہے اور نہ منافات۔ لہذا کفارۃ ظہار میں صیام اور تحریر دونوں جماع سے پہلے ہونگے
اور طعام عام ہے قبل تماس بھی ہو سکتا ہے اور بعد تماس بھی۔ اور جب ایک ہی واقعہ اور
حادثہ میں ایسا ہے کہ مطلق کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی قید کے ساتھ عمل کیا جاسکتا ہے
تو اگر دونوں دو مختلف حادثوں میں پائے جاتے ہوں تو بدرجہ اولیٰ دونوں پر الگ الگ عمل کیا
جائیگا۔ پس کفارۃ قتل میں رقبہ مؤمنہ کا حکم دیا جائے گا اور اس کے علاوہ پر مطلق رقبہ کے آزاد
کرنیکا حکم ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ وہ دونوں ایک حکم میں مذکور ہوں جیسے کفارۃ یمن کا روزہ
اللہ تعالیٰ کے قول فَمَنْ لَكُمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ میں۔ پس اس آیت میں ایک قراءت
عام اور مطلق ہے یعنی ایام مطلق ہے مگر حضرت ابن مسعود کی قراءت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات
دینے پر درپے روزے رکھنا، یعنی ایام متتابع کی قید سے مقید ہے۔ اور دو قرآن معاملہ میں دو
آیتوں کے قائم مقام ہیں۔ پس واجب ہے کہ قراءت عامہ کو بھی متتابع کی قید سے مقید ہو، کیونکہ
حکم یعنی صوم و متضاد صفتوں کو قبول نہیں کرتا۔ پس جس وقت اس کی تفسیر ثابت ہو جائے

گی اس وقت اس کا اطلاق باطل ہو جائیگا اور امام شافعی نے اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں فرمایا باوجودیکہ ان کا قاعدہ مستمرہ بھی ہے کیونکہ وہ قراءۃ غیر متواترہ، مشہورہ یا قراءۃ آحاد پر عمل نہیں کرتے۔ لہذا ایسی مثال جس پر ان کا اتفاق ہو وہ بنی کرمیم کا قول ہے کہ ایک اعرابی سے جس نے اپنی بیوی سے رمضان میں دن کے اوقات میں قصہ تراجم کر لیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا صائم شہرین (دو ماہ کے روزے رکھو) اور دوسری روایت میں ہے صائم شہرین متتابعین (دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو)

تشریح مطلق اور مقید میں احناف کا مسلک :- ماتن نے کہا کہ احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اگر یہ دونوں ایک ہی واقعہ میں ذکر کئے گئے ہوں۔ کیوں کہ ان دونوں کے درمیان منافات اور تضاد

نہیں اس لئے دونوں پر عمل کیا جاسکتا ہے اور مطلق و مقید میں سے ہر ایک پر جب عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

اس لئے مذکورہ بالا کفارہ معنی کفارہ ظہار میں غلام کو آزاد کرنا جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ اور دوسرا کفارہ یعنی روزہ رکھنا یہ بھی جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں من قبل ان یتما ساقی قید لگی ہوئی ہے۔ اور تیسرا کفارہ معنی ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اس میں جماع سے پہلے کھلانے کی قید نہیں ہے اس لئے بتلی یہ کو اختیار ہے کہ وہ کھانا کھلانے کے درمیان جماع کرے یا بعد میں جماع کرے۔ کیونکہ کھانا کھلانے کا کفارہ مطلق ہے اس لئے اس کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

اور جب ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا تو اگر یہ دونوں دو الگ الگ واقعات میں مذکور ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ جیسے نص میں قتل کا کفارہ مومن غلام کا آزاد کرنا ہے معنی غلام مومن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اور دوسرے کفاروں میں جیسے کفارہ ظہار اور کفارہ قتم میں غلام مطلق کا ذکر ہے معنی مطلق غلام کا آزاد کرنا کفارہ رہے تو یہ دونوں الگ الگ دو حادثوں میں ہیں۔ لہذا مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ غلام مومن ہو یا کافر ہو۔

اور مطلق و مقید دونوں اگر ایک واقعہ اور ایک ہی حکم میں مذکور ہوں تو احناف کے نزدیک ایسے مطلق کو مقید پر محمول کریں گے۔ جیسے حق تعالیٰ کا قول فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام میں ثلاثۃ ایام قراءت متواترہ میں متابعات کی قید نہیں ہے جبکہ قراءۃ غیر متواترہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی قراءت میں متابعات کی قید مذکور ہے۔ یہ اگرچہ ایک ہی آیت ہے

مگر چونکہ قرائتیں دو ہو گئیں اسلئے فقہار نے اس ایک آیت کو مختلف قرائتوں کی وجہ سے دو آیتیں مان لیا ہے ان میں سے ایک آیت متابعات کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دوسری مطلق ہے، دونوں میں تناقض واقع ہو گیا اسلئے رفع تعارض کے لئے اس جگہ مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہو گیا ہے لہذا تاویل یہ کی جائیگی کہ جس طرح ابن مسعودؓ کی قرائت میں متابعات کی قید ہے۔ قراۃ عامہ متواترہ بھی اس قید کے ساتھ مقید ہے۔ کیونکہ روزہ کا حکم مطلق بھی ہو اور مقید بھی ہو اور ان دونوں متضاد صفات کا روزہ متحمل نہیں ہے اس لئے کہ جب نتائج کی قید کے ساتھ مقید کرنا ثابت ہو جائیگا تو مطلق کا حکم باطل ہو جائے گا ورنہ دو متضاد احکام کا اجتماع لازم آئے گا۔

امام شافعیؒ جن کا اصول ہی یہ طے شدہ ہے کہ ان کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک مذکورہ مسئلے میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک غیر متواترہ قرائت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ قراۃ مشہورہ ہو یا قراۃ خبر واحد کے درجہ کی ہو۔ ان کے نزدیک قراۃ غیر متواترہ قرآن کا جز نہیں ہے نہ ہی سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں قراۃ غیر متواترہ جز ہو سکتی ہے۔ کیونکہ غیر متواترہ کو قرآن مجید کے طریق پر نقل کیا گیا ہے نہ حدیث کے طریق پر نقل کیا گیا ہے۔ لہذا کفارہ یمن میں ان کے نزدیک کفارہ صوم متابعات کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ بلکہ تین روزے چاہے جس طرح رکھ لئے جائیں کافی ہو جائیں گے، غیر متواتر رکھے یا الگ الگ متفرق طور پر رکھ لے کفارہ ادا ہو جائیگا۔ لہذا یہ مثال مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال شوافع کے نزدیک نہ بنے گی، احناف کے نزدیک مثال ہو جائے گی۔ احناف و شوافع کی متفقہ مثال :- جس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا ہو وہ حدیث ہے جس میں ایک صحابی اعرابی نے روزہ کی حالت میں ماہ رمضان میں دن کے اندر اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنے کا اقرار حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا، تو اس کے کفارہ میں آنحضورؐ نے فرمایا **ہُمْ شہرین**۔ اور دوسری جگہ روایت ہے جس میں متابعین کی قید کا اضافہ موجود ہے۔

وَحِينَذَا يَرَوْكَ عَلَيْهِمْ أَسْمُكَ إِذَا قَرَّرَ شَمُّكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْحَمَلِ فِي الْحَادِثَةِ
الوَاحِدَةِ وَالْحَكْمُ الْوَاحِدُ فِي قَوْلِهِ أَذْوَاعُنِ كُلِّ حَيٍّ وَعَبْدٌ وَقَوْلُهُ أَذْوَ
عَنْ كُلِّ حَيٍّ وَعَبْدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ الْمَطْلُوعُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِذَا

الحادثۃً وَاَحَدٌ وَهُوَ صَدَقَةُ الْفَطْرِ وَالْحُكْمُ وَاحِدٌ وَهُوَ اَدَاءُ الصَّارِعِ اَوْ نَصْفِ
 فَاجَابَ بِقَوْلِهِ وَفِي صَدَقَةِ الْفَطْرِ وَكَذَلِكَ النَّصَبَانِ فِي السَّبَبِ وَلَا مَرَجَ حَتَّى
 الْاَسْبَابِ فَوَجِبَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِعَيْنِ اَنْ مَا قُلْنَا اِنَّهُ يُحْتَمَلُ الْمَطْلُوعُ عَلَى الْمُقَيَّدِ
 فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحُكْمِ الْوَاحِدِ اِنَّمَا هُوَ اِذَا وَكَذَلِكَ فِي الْحُكْمِ الْمُتَضَادِّ
 وَامَّا اِذَا وَكَذَلِكَ فِي الْاَسْبَابِ اَوْ الشَّرْطِ فَلَا مُضَايَفَةَ فِيهِ وَلَا تَضَادَّ فَيُمْكِنُ
 اَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوعُ سَبَبًا بِاطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ سَبَبًا بِتَقْيِيدِهِ فَاَلْحَاقِ اَنْ
 فِي اتِّخَاذِ الْحُكْمِ وَالْحَادِثَةِ يَجِبُ الْحَمْلُ بِالِاتِّفَاقِ وَفِي تَعَدُّدِهَا يَجِبُ
 الْحَمْلُ بِالِاتِّفَاقِ وَفِيهَا سِوَاهُمَا اخْتِلَافٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِي التَّوَضُّعِ -

ترجمہ

اور اس وقت ہمارے اوپر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اے اخاف جب تم نے اس
 بات کا اقرار کر لیا کہ حادثہ واحد اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر حمل کیا جاتا ہے
 تو مناسب ہے کہ دو حدیثوں میں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرو۔ دونوں حدیثیں یہ ہیں۔ حضورؐ نے
 فرمایا (روئے عن کل عبد وحر) اور دوسری حدیث میں آپؐ نے ارشاد فرمایا (وودع عن کل حر و عبد
 من المسلمین) اول میں عبد مطلق ہے، اور ثانی میں المسلمین کے ساتھ مقید ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ
 مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیونکہ حادثہ واحد ہے اور وہ ہے صدقہ فطر کی ادائیگی اور حکم بھی
 ایک ہے اور وہ ہے ایک صارع یا نصف صارع۔ تو مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔
 چنانچہ فرمایا (و فی صدقۃ الفطر نصتان) الخ کہ صدقہ فطر میں جو دو نص وارد ہیں وہ اسباب کے اندر ہیں
 اور اسباب میں تضاد و تزاحم نہیں ہوا کرتا لہذا وہاں دونوں کا اجتماع واجب ہوا۔ مطلب یہ ہے
 کہ ہم نے مطلق کو مقید پر حادثہ واحد اور حکم واحد میں حمل نہیں کیا۔ حمل تو اس وقت لازم آتا جب
 دونوں حدیثیں متضاد حکم میں وارد ہوتیں مگر جب دونوں نفی اسباب اور شروط میں وارد ہوں
 تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور نہ ہی کوئی تضاد ہے۔ پس ممکن ہے کہ مطلق سبب اپنے اطلاق
 کی وجہ سے ہو اور مقید اپنی تقید کی وجہ سے ہو۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی
 صورت میں حمل بالاتفاق واجب ہے اور وہ دونوں کے متعدد ہونے کی صورت میں بالاتفاق واجب
 نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں اختلاف ہے۔ اسکی مزید تحقیق تو ضیح میں موجود ہے۔

تشریح

اخاف پر ایک اعتراض :- مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے
 ایک اعتراض نقل کیا ہے جو اخاف پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ
 اے اخاف تم نے ایک حادثہ میں اور ایک حکم میں مطلق اور مقید جب مذکور

ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ضروری اور واجب ہے۔

لہذا فرمان رسول (وور عن کل حر وعبد مؤمن میں بھی مناسب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔ اس لئے کہ دونوں روایتوں میں واقعہ ایک ہے۔ اور حکم بھی ایک ہے یعنی صدقہ فطر کا ادا کرنا۔ حدیث اول میں مطلق عبد کا ذکر ہے اور دوسری روایت میں عبد کے ساتھ من المسلمین کی قید ہے۔ پہلی حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ غلام عام ہے مستلم ہو یا غیر مسلم کی جانب سے صدقہ فطر کا ادا کرنا واجب ہے۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ فطر صرف عبد مسلم کی جانب سے ادا کرنے کا حکم ہے۔

اخاف کے نزدیک کا فر غلام کی جانب سے بھی مولیٰ پر صدقہ فطر واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اخاف نے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے جبکہ حادثہ اور حکم دونوں ایک ہیں اس لئے محمول کرنا چاہئے تھا۔

جواب :- اخاف کی جانب سے اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ صدقہ فطر کے وجوب میں جو دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے سلسلے میں ہیں اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی اور نہ ہی تضاد۔ اس لئے کہ شئی واحد کے متعدد اور مختلف اسباب کا ہونا ممکن ہے اس لئے دونوں روایتوں پر عمل کرنا ضروری ہے۔

معلوم ہوا اگر اطلاق و تقييد اسباب اور شرائط میں واقع ہوں تو چونکہ شئی واحد کے اسباب متعدد اور مختلف ہو سکتے ہیں اور شرطیں بھی۔ اس لئے وہاں مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنا اس وقت واجب ہے جب مطلق نص اور مقید نص دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں۔ اور اگر اسباب و شرائط میں مطلق و مقید پائے جائیں تو اس میں کوئی تضاد نہیں ہے نہ کوئی حرج ہے۔ دونوں پر الگ الگ عمل کر لیا جائے گا۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مذکورہ بالا مسئلہ صدقہ فطر میں وجوب کا سبب افراد ہیں۔ اور افراد پہلی حدیث میں مطلق ہیں۔ اور دوسری حدیث میں مؤمن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہو چکا، اسی طرح مقید اپنی قید کے ساتھ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہو گا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اس کی مزید تحقیق توضیح میں ملاحظہ فرمائیں۔ صاحب حاشیہ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے۔ نص مطلق اور نص مقید کے ورود کی متعدد صورتیں ہیں۔

۱، دونوں حکم کے بجائے اسباب میں وارد ہوں۔ ۲، مطلق اور مقید ایک حادثہ اور ایک حکم میں پائے جائیں۔ ۳، حکم تو ایک ہو مگر حوادث دو ہوں۔ ۴، حادثہ ایک ہو مگر دو احکام مختلف

میں مطلق و مقید وارد ہوں۔ (۵) ذو حادثے ہوں اور دو مختلف حکم ہوں جن میں یہ دونوں وارد ہوں۔ صورت اولیٰ میں اخاف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔ جبکہ امام شافعی کے نزدیک محمول کیا جائیگا۔ صدقہ فطروالی صورت میں اس تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے۔ مذکورہ بیان کردہ صورتوں میں سے ثانی صورت میں مطلق کو مقید پر بالاتفاق محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال الا ان یكونا فی حکم واحد میں گزر چکی ہے اور تیسری صورت میں امام شافعی کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہے مگر اخاف کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔ ان کا ثانی حادثین الہ سے مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ اور چوتھی صورت میں بھی مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہو گا نہ کہ اخاف کے نزدیک۔ اور پانچویں صورت میں مطلق کو مقید پر حمل کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اس کی مثال صیام کو تنایح کی قید کے ساتھ مقید کرنا قتل کے کفارہ میں۔ اور کفارہ ظہار میں اطعام کو مطلق ذکر کیا ہے۔

ثم شرع في جواب الشافعي فقال ولا نسكم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقياً وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولان كان فلا نسكم انما يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النعوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تأثر للنفي في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قد منا ولان كان فاتهما يصح الاستدلال بهما على غير ان صححت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسكم المساواة بليته وبكبر المسكوت حتى يجعل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان يكون كافراً او مؤمناً وايضا يجوز ان يكونا من نفساً مختلفت فان في القتل حكم او لا بالتعزير ثم بالصيام في شهرين في الظهار حكم او لا بالتعزير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكيناً وفي اليمين خيراً او لا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هؤلاء فصيام ثلثة اشياهم فالله تعالى اعلم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناسية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعزى شي منها او نحمل نص احدها على الاخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه۔

ترجمہ

پھر مصنف نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب شروع فرمایا چنانچہ کہا کہ ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنے میں ہے کیونکہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے اور کبھی علت کے معنے میں ہوتا ہے اور کبھی کشف کے لئے یا مدح و ذم کیلئے ہوتا ہے۔ مثال وصف اتفاقی درہا ثبکم الا فی وجوہکم۔ وصف بمعنی علت جیسے السارق، الزانی۔ کشف جیسے الجسم الطویل العریض العمیق۔ مدح کی مثال جیسے اللہ الرحمن الرحیم۔ یا ذم جیسے الشیطان الرجیم۔ اور اگر قید شرط کے معنے میں ہو جب بھی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس وجہ سے کہ متنازع فیہ شرط بخوی ہے جس میں ادوات (حروف) شرط داخل ہوتے ہیں اور ان کی نفی کا حکم کی نفی میں کوئی اثر اور دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی منفی اصلی ہے شرعی نہیں جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ بھی ہو تو پھر اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہو گا۔ اگر مآثلت صحیح ہو حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے معنی اصل منصوص میں اگر ہم حکم کی نفی بھی تسلیم کر لیں لیکن یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ منصوص اور سکوت عنہ کے درمیان مساوات پائی جاتی ہے تاکہ سکوت عنہ کو منصوص پر حمل کیا جاسکے۔ اور قتل تو اعظم کبائر میں سے ہے لہذا یہ ممکن ہے کہ کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید لگا دی جائے۔ بخلاف کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے کیونکہ یہ صغیرہ ہیں ان میں تلا فی مطلق رقبہ سے کی جاسکتی ہے عام اس سے کہ رقبہ مومنہ ہو یا کافرہ اور نیز تقسیم بھی دونوں کی مختلف ہے کیونکہ قتل میں اولاً تحریر رقبہ کا حکم لگایا پھر اس کے بعد دو مہینوں کے روزوں کا۔ اور ظہار میں اولاً تحریر کا حکم لگایا پھر دو مہینے کے روزے کا اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کے کھانا کھلانے کا۔ اور کفارہ یمین میں پہلے تو بتلاہ کو دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا دینے یا ایک غلام آزاد کرنے کے درمیان اختیار دیا گیا۔ پھر اگر ان تینوں میں سے کوئی نہ کر سکے تو تین دن کے روزے رکھے۔ پس الترتیباً و تعلقاً بندوں کے مصلح اور حکم کو اچھی طرح جانتے ہیں، ہر جنایت کے بارے میں اس کے حسب حال جو چاہا حکم نازل فرمایا لہذا ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم ان میں سے کسی میں تقرر نہ کریں، اور ایک نفس کو دوسری نفس پر اطلاق و تقید کے لحاظ سے محمول کریں۔ کیونکہ اس صورت میں ان اسرار اور رموز کی تفسیر لازم آتی ہے جو حق نقائے نے ان میں ودیعت فرمایا ہے۔

تشریح

ایمان کی قید کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ شرط کے معنے میں لیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد شرط کا قانون اس پر جاری کرتے ہیں کہ اذافات الشرط فالت مشروط۔ یعنی جب شرط نہ پائی جائے گی تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کی یہ تیسری وجہ ہے۔ جن کو فاضل مصنف نے وجوہ فاسدہ میں شمار کیا ہے۔

ماتن نے اس استدلال کے جواب میں فرمایا لا نسلم ان القید بمعنی الشرط کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ایمان کی قید فخر پر رقیۃ مومنہ میں شرط کے معنی میں ہے اس لئے آپ نے وصف کو شرط کے معنی میں لینے کی کوشش کی ہے۔ وصف کلی طور پر شرط کے لئے آتا تو ایک وجہ جواز کی ہوتی مگر وصف کبھی اتفاقی بھی ہوتا ہے جیسے ذر بانبکم اللاتی فی جورکم میں مجوز زوج کی قید اتفاقی ہے۔ اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے۔ جیسے السارق والسارقة میں سرقہ کی قید اور الزانیۃ والزانۃ میں زنا کی قید برائے علت ہے۔ اور کبھی انکشاف حقیقت کیلئے معنی صفت کا شفع ہوتا ہے۔ جیسے الجسم الطویل العریض۔ کبھی وصف کو لاکر مدح بیان کی جاتی ہے۔ جیسے لسم اللہ الرحمن الرحیم۔ اور کبھی مذمت بیان کی جاتی ہے۔ جیسے الشیطان الرجیم۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے علی الاطلاق وصف کو شرط کے معنی میں لے لینا صحیح نہیں ہے۔

قولہ ولئن کان فلا نسلم انما یوجب النفی الخ۔ اور اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وصف کی قید شرط کیلئے آتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہے۔ اس وجہ سے جس وصف کو یہاں شرط کے لئے لیا جا رہا ہے وہ شرط نحو ہی ہے جس میں اول تو حرف شرط داخل ہوتے ہیں۔ اور نحوی شرط کی نفی سے حکم کے منتفی ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی اصلی ہے نفی شرعی نہیں ہے جیسا کہ ہم اس کی تفصیل پہلے بیان کر چکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا اگر ہم یہ بات مان لیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مفید سے مطلق پر استدلال کرنا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ جنایات میں مساوات اور یکسانیت ہے حالانکہ جرائم میں یکسانیت نہیں ہوتی۔ اس لئے مثال کے طور پر قتل سب سے بڑا گناہ ہے۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیتے ہیں کہ قتل کے کفارہ میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید ہے۔ اس کی نفی سے حکم کی نفی ہو جائے گی۔ یعنی غیر مومن غلام کا آزاد کرنا کفارہ کی ادائیگی میں شمار نہیں کیا جائے گا تو اس کے باوجود اس قاعدے سے کفارۃ ظہار اور کفارۃ قسم کی جانب متغدی نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ کفارۃ قتل اور کفارۃ ظہار و کفارۃ قسم کے درمیان مساوات نہیں ہے اور نہ ہی مماثلت پائی جاتی ہے۔ جب ان کے درمیان مساوات نہیں ہے تو جہاں ایمان کی قید موجود نہیں بلکہ مطلق غلام کے آزاد کرنا حکم دیا گیا ہے یعنی ظہار اور یمن کے کفارہ کو کفارۃ قتل پر محمول نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں کو ایک دوسرے پر محمول کرنے کے لئے مماثلت اور مساوات ضروری ہے۔

لہذا قتل جو کہ بڑا گناہ اور جرم عظیم ہے اس کے کفارہ میں مومن غلام کی قید لگانا ممکن ہے تاکہ

مجرم پر کچھ تنگی اور پریشانی لاحق ہو اور زائد قیمت اس کو ادا کرنا پڑے۔ اس لئے کہ جرم کے غلیظ ہونے سے کفارہ میں بھی غلاطی آ سکتی ہے۔ اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمین دونوں اس درجہ نہ غلیظ ہیں اور نہ اتنے عظیم ترین ہی کہے جاسکتے ہیں بلکہ مقابلہ یہ قتل سے بہت ہی چھوٹے گناہ ہیں اس لئے انکی تلافی کے لئے سزا بھی شریعت نے ہلکی ہی مقرر کی ہے معنی غلام کا آزاد کرنا جس میں کوئی قید لمحوظ نہیں بلکہ جو غلام بھی میسر آ جائے وہی اس کفارہ میں ادا کرنے کے لئے کافی ہوگا۔

ایک اعتراض :- کفارہ تو قتل ظہار میں واجب کیا گیا ہے، قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں کیا گیا ہے جب کہ قتل خطا گناہ کبیرہ نہیں ہے۔ تو مصنف نے اس کو اعظم کبائر ذکر کیا، گناہ کیسے کہا۔

جواب :- یہ اعتراض تو از قبیل جواب الزامی ہے۔ گویا شوافع کو یہ جواب دیا گیا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد بڑا گناہ ہے۔

ایک کفارہ کو دوسرے کفارہ پر حمل نہ کرنے کا دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کفارہ قتل جس میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید ہے۔ اور کفارہ ظہار و کفارہ یمین میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تقسیم الگ الگ ہے۔ کیونکہ قتل کے کفارہ میں پہلے غلام کے آزاد کرنا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا۔ اس کے برخلاف کفارہ ظہار میں پہلے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے۔

اسی طرح کفارہ یمین کو لیجئے۔ اول تو تین قسم کے کفارات کے درمیان بندے کو اختیار دیدیا گیا۔ اولاً قسم میں حاث ہونے پر دس مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ثانیاً دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا۔ تیسرے غلام آزاد کرنا۔ پھر اگر ان تین میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو صرف تین دن کے روزے کا حکم دیا گیا ہے۔

حق تعالیٰ شانہ اپنے بندوں کے حالات و مصالح سے اچھی طرح واقف ہیں اس لئے ہر گناہ کا حکم اس کے مطابق ہی لگایا ہے۔ اس لئے باری تعالیٰ کے مقرر کردہ اور تجویز کردہ ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم اس میں کوئی کمی بیشی کریں۔ یا ایک کے اطلاق کو دوسرے حکم کی تفسیر پر محمول کریں، یا حکم باری تعالیٰ میں کوئی تضاد محسوس کریں۔ ایسا کرنے سے باری تعالیٰ کی حکمتیں اور رموز ضائع ہو جائیں گے۔ جن کے تحت حق تعالیٰ نے ہر ایک کی سزا الگ الگ مقرر فرمائی ہے حاصل یہ نکلا کہ ظہار اور یمین دونوں کے کفارہ میں مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کو مطلق رکھیں اور قتل کے کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید ہے اس کے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں کیونکہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

فَأَمَّا قَيْدُ الْأَسَامَةِ وَالْعَدَّالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النِّفْيَ جَوَابُ عَمَّا يَرُدُّ عَلَيْنَا مِنَ النِّفْيَانِ
وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِذَا دُرِدَ الْأُطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ لَا يَحْتَمِلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ
وَهُنَا دُرِدَ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْأَبْلِ شَأْةٌ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْأَبْلِ السَّامَةِ
شَأْةٌ فِي الْأَسَابِ لِأَنَّ الْأَبْلَ سَبَبُ الزُّكُوفَةِ وَالْأَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ بِالْأَسَامَةِ
وَقَدْ حَمَلْتُمُ الْمُطْلَقَ هُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ حَتَّى قُلْتُمْ لَا يَحْتَبِ الزُّكُوفَةُ فِي غَيْرِ السَّامَةِ
وَأَيْضًا قُلْتُمْ إِذَا كَانَتْ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً لَا يَحْتَمِلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَقَدْ حَمَلْتُمُ
قَوْلَهُ تَعَالَى وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ بَرِّكُمُ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْتَشْهَدُوا ذَوِي
عَدْلٍ مِنْكُمْ حَتَّى شَرَطْتُمُ الْعَدَّالَةَ فِي الْأَشْهَادِ مُطْلَقًا مَعَ أَنَّ الْأَوَّلَ وَارِدٌ
فِي حَادِثَةِ الدِّينِ وَالثَّانِي فِي بَابِ الرَّجْعَةِ فِي الطَّلَاقِ فَأَجَابَ أَنَّ قَيْدَ الْأَسَامَةِ
فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى وَقَيْدَ الْعَدَّالَةِ فِي الْمَسْئَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يَوْجِبِ النِّفْيَ عَمَّا عَدَلَ
كَمَا فَهِمْتُمْ لَكِنَّ السَّنَةَ الْمَعْرُوفَةَ فِي الْبَطَالِ الزُّكُوفَةُ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ
أَوْجَبَتْ نَسْخَ الطَّلَاقِ يَعْنِي أَنَّهَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى بِالسَّنَةِ الثَّالِثَةِ
الدَّالَّةِ عَلَى نَفْيِ الزُّكُوفَةِ عَنِ غَيْرِ السَّامَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَا زُّكُوفَةَ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ
وَالْعُلُوفَةِ لِأَنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ كَمَلَتْهَا غَيْرُ السَّامَةِ وَمَا عَمَلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ -
وَالْأَمْرُ بِالتَّثْبِيتِ فِي نَبَأِ الْفَاسِقِ أَوْجَبَ فَسَخَ الْأُطْلَاقِ يَعْنِي هَكَذَا إِنَّمَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْئَلَةِ
الثَّانِيَةِ بِالنِّصِّ الثَّالِثِ الْوَاسِعِ فِي بَابِ التَّثْبِيتِ فِي نَبَأِ الْفَاسِقِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا فَلَمَّا كَانَ خَبَرُ الْفَاسِقِ وَاجِبَ التَّوَقُّفِ فَلَا
جَرَمَ لَشَرْكَ الْعَدَالَةِ فِي الْمَخْبَرِ وَمَا عَمَلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ -

ترجمہ

اور بہر حال اسامہ اور عدالت کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے۔ یہ دوا اعتراضوں
کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ جب تم نے کہا ہے کہ الطلاق اور تقید
سبب میں وارد ہوں تو ایک کو دوسرے پر حمل نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں اسباب میں ایسا پایا جا رہا ہے
کیونکہ حدیث میں ہے خمس من الأبل شاة (پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے) اور دوسری حدیث
میں ہے خمس من الأبل السائمة شاة (پانچ اونٹوں میں جو سائمتہ ہوں ایک بکری ہے) کیوں کہ
ابل زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اول مطلق اور ثانی اسامہ (جنگل میں چر کر زندگی گزارنا) کے ساتھ
مقید ہے۔ تم نے یہاں پر مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے یہاں تک کہ تم قائل ہو کہ غیر سائمتہ میں
زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نیز تم نے کہا ہے کہ جب حادثہ مختلف اور

متعدد ہوں تو مطلق کو مقید پر حمل نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ تم نے حمل کیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول واستشهدوا شہیدین من رجالکم (اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ بنالو) اس قول کو تم نے اللہ تعالیٰ کے قول کو استشهدوا (دو آدمیوں کو عادل اور دو عادل آدمیوں کو اپنے میں سے گواہ بنالو) پر حمل کیا ہے یہاں تک کہ تم نے شہادت دینے میں مطلقاً عدالت کی شرط لگائی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اول آیت دین (قرض) کے حادثہ میں نازل ہوئی ہے اور ثانی مسئلہ طلاق میں رجعت کے باب میں نازل ہوئی ہے۔ تو مصنف نے جواب میں فرمایا کہ مسئلہ اولیٰ میں اسباب کی قید اور مسئلہ ثانیہ میں عدالت کی قید یا عدالت کی نفی کو واجب نہیں کرتی جیسا کہ تم نے سمجھ لیا ہے۔ البتہ وہ سنت جو زکوٰۃ کو عوامل وحوامل سے باطل کر دینے میں مشہور ہے اس نے طلاق کے نسخ کو ثابت کر دیا ہے۔ معنی ہم نے مسئلہ اولیٰ میں تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سائمہ پر زکوٰۃ کی نفی کرتی ہے۔ اور آنحضرت کا قول ہے لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والخلوة (ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام آتے ہوں اور جو بوجھ لادنے کے کام آتے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں) کیونکہ یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ نہیں ہیں۔ ہم نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا کام نہیں کیا ہے۔ اور فاسق کی خبر میں توقف و تحقیق کا حکم طلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے معنی اس طرح ہم نے دوسرے مسئلہ میں بھی ایک تیسری انص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر کے چارچ پڑتال تحقیق و تفتیش کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "یا ایہا الذین آمنوا ان جارکم فاسقٌ فنبأ وفتینوا" (اے ایمان والو اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم توقف و تحقیق سے کام لو) پس جب فاسق کی خبر واجب التوقف ہے تو لا محالہ خبر میں عدالت کی شرط لگائی جائے اور ہم نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا کام نہیں کیا ہے۔

تشریح

قولہ فاما قید الاسماء الاخری۔ یہاں احناف پر دو اعتراض وارد کئے گئے ہیں۔ مان نے ان دونوں کو ذکر کر کے احناف کا جواب بھی تحریر فرمایا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مطلق اور مقید جب سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ حالانکہ ہم اس کے خلاف پاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید دونوں اسباب میں داخل ہیں۔ اور احناف نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔ مثلاً حدیث میں ہے فی خمس من الابل شاة (نہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری زکوٰۃ ہے) دوسری حدیث ہے فی خمس من الابل السائمة شاة (پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے)۔

دونوں روایات اسباب وجوب زکوٰۃ پر دلالت کرتی ہیں۔ ان میں سے اول حدیث مطلق ہے

اس میں اہل کے ساتھ سائمہ کی قید بھی ہے۔ اس مقام پر احناف مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پانچ اونٹ جو سائمہ ہوں ان میں زکوٰۃ واجب ہے، غیر سائمہ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر حادثے دو الگ الگ ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اے احناف تم اپنے اس اصول کے خلاف کرتے ہو۔ مثلاً دین کے مسئلہ میں حق نقلے کا ارشاد ہے "واشہد واشہید بن من رجالکم" (تم مردوں میں سے دو گواہ بنالو) یہ آیت مطلق ہے۔ اس میں رجال کو عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اور دوسرے مقام میں جہاں طلاق سے رجعت کا حکم بیان کیا گیا ہے ارشاد ہے "واشہدوا ذی عدل منکم" (اور اپنے میں سے دو عادل کو گواہ بنالو) یہاں شہدوں کو وصف عدالت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ واقعات دو ہیں۔ اول میں رجال مطلق ہے، اور دوسرا حادثہ رجعت سے متعلق ہے۔

جہاں گواہوں کو عدالت کے ساتھ مقید کیا ہے۔ مگر اے احناف تم نے ہر گواہی کے لئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے معنی مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جو تمہارے اصول کے خلاف ہے۔ پہلے سوال میں سائمہ کی قید اور دوسرے میں عادل ہونے کی قید کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کی نفی نہیں ہوتی جیسا کہ سوال کر نیوالے نے سمجھ لیا ہے۔ بعض جانوروں مثلاً حوامل (بوجھ ڈھونڈنے والے جانور) عوامل (جو کھیتی وغیرہ کے کام آتے ہوں) اور علوفہ (جن جانوروں کو مالک سال بھر یا اکثر سال گھر میں باندھ کر چارہ کھلاتا ہو) وغیرہ جانوروں میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا سائمہ کی قید کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے حق میں تیسری حدیث وارد ہوئی ہے اور وہ یہ ہے "لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ" اور یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ کے علاوہ ہیں۔ گوا آنحضرت نے ارشاد فرمایا جانور سائمہ نہ ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اس لئے ہم نے اونٹوں کی زکوٰۃ میں سائمہ ہونے کی قید لگائی ہے، مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا ہے لہذا مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا جواب ہم نے دوسرے مسئلہ میں مذکورہ دونوں آیتوں کے علاوہ تیسری آیت سے استدلال کیا ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ فاسق کی لائی ہوئی خبر جاہل پڑتال کر لینا چاہئے مثلاً ارشاد باری عز اسمہ ہے "یا ایہا الذین امنوا ان جارکم فاسق بنیاء فبیینوا" معلوم ہوا فاسق کی خبر سوچ سمجھ کر اور جاہل پڑتال کے بعد قبول کی جائے۔ اس وجہ سے خبر دینے والے میں صرف عدالت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہم نے اس مسئلہ میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے اس لئے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وَقِيلَ إِنَّ الْقُرْآنَ فِي النِّظْمِ هَذَا وَجْهٌ رَابِعٌ مِنْ الوجوه الفاسدة ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ وَهُوَ أَنَّ
الْجَمْعَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحُرُوفِ الْوَاوِ يُوجِبُ الْقِرَاءَانَ فِي الْحُكْمِ أَيْ الْإِشْتِرَاقَ فِيهِ لِأَنَّ رِعَايَةَ
الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ شَرْطٌ فَلَا يُجِبُ الزَّكَاةَ عَلَى الصَّبِيِّ لِأَقْرَانِهَا بِالصَّلَاةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ فَهَذَا جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عَطِفَتْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرَةِ
بِالْوَاوِ فَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا أَيْضًا لَا يُجِبُ الزَّكَاةَ عَلَى الصَّبِيِّ لَكِنَّ لَا لِأَجْلِ
الْعَطْفِ بَلْ لِقَوْلِهِ لَا زَكَاةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَاقِصَةِ أَيْ قَاسٍ هُوَ لَا يَمُرُّ
بِالْجُمْلَةِ الْكَامِلَةِ الْمَعْطُوفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ زَيْنِبُ طَالِقٌ وَهَذَا طَالِقٌ
بِالْجُمْلَةِ النَاقِصَةِ الْمَعْطُوفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ زَيْنِبُ طَالِقٌ وَهَذَا فَانْهَسَمَا يَشْتَرِكَانِ
فِي الْخَبَرِ لَا مَحَالَةَ فَكَيْفَ الْأَوَّلِيَانِ وَفَلَمَّا رَأَيْنَا عَطْفَ الْجُمْلَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ لَا يُوْجِبُ الشَّرْكَ
إِسْمًا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَاقِصَةِ لِفَتْقَائِهَا إِلَى مَا تَقْتَضِيهِ وَهُوَ الْخَبَرُ فَإِنَّ هَذَا
كَانَ مَحْتَاجًا إِلَى طَالِقٍ فَهَذَا جَاءَتْ الشَّرْكَةُ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْمَعْطُوفَةِ فَانْهَسَمَا
تَامَةً فَإِذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا لَا يُجِبُ الشَّرْكَةَ إِلَّا فِي مَا تَقْتَضِيهِ كَمَا تَعْلِيْقُ فِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلَتْ
الدَّائِرَةُ فَانْتَ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ الْآخِرَةَ وَإِنْ كَانَتْ تَامَةً إِيْقَاعًا
لَكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيْقًا فَصَحَّ سَرَتْ مُشَارَكَةٌ مَعَهَا فِي التَّعْلِيْقِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِنْ دَخَلَتْ
الدَّائِرَةُ فَانْتَ طَالِقٌ وَزَيْنِبُ طَالِقٌ فَإِنَّهُ لَا يُعْلَقُ طَالِقٌ بِزَيْنِبٍ إِذْ لَوْ كَانَ غَرَضُهُ
التَّعْلِيْقُ لَقَالَ وَزَيْنِبُ بَدْوْنِ ذِكْرِ الْخَبَرِ لِأَنَّ خَبَرَ كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ وَاحِدَةٌ فَإِذَا عَادَ
عَلِمْنَا أَنَّ غَرَضَهُ التَّنْجِيْزُ۔

ترجمہ

اور بعض نے کہا ہے کہ الفاظ میں قرآن یہ وجوہ فاسدہ کی چوتھی وجہ ہے اور یہ امام مالک
کا مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ دو کلاموں کے درمیان حرف واؤ سے جمع کر دینا حکم
میں اشتراک کو ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہذا ابالغ
بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ زکوٰۃ صلوٰۃ سے مقرر ہے اللہ تعالیٰ کے قول اقیمو الصلوٰۃ۔
واتوا الزکوٰۃ (نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو) پس یہ دونوں کامل جمع ہیں۔ واؤ کے ذریعہ ایک کو دوسرے
سے عطف کیا گیا ہے لہذا یہ عطف دونوں میں برابر رہتا ہے۔ اور زکوٰۃ بچے پر ہمارے نزدیک بھی
واجب نہیں ہوتی ہے لیکن یہ عدم وجوب عطف کی وجہ سے نہیں بلکہ نبی کریم کے اس قول بموجب
سے ہے کہ لا زکوٰۃ فی مال الصبیٰ دنا بالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے، اور ان لوگوں نے جملہ
پر اعتبار کر لیا ہے معنی ان قائلین نے جملہ کاملہ پر جو کہ دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو۔ جیسے

زینب طالق دھند طالق کو قیاس کر لیا ہے جملہ ناقصہ پر جو جملہ کاملہ پر عطف ہو جیسے زینب طالق دھند کیونکہ یہ دونوں لامحالہ خبر میں مشترک ہوتے ہیں لہذا پہلے دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے۔ اور ہم اس امر کے قائل ہیں کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابث نہیں کرتا کیونکہ شرکت تو صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے اور وہ خبر ہے کیونکہ مذکورہ مثال زینب طالق دھند میں، ہند طالق کی محتاج ہے اسی وجہ سے شرکت آئی ہے بخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے کیوں کہ وہ تامہ ہوتا ہے۔ لہذا جب وہ خود ہی تام ہو جائے تو شرکت ثابت نہ ہوگی لیکن اس چیز میں جس میں جملہ تامہ محتاج ہو جیسے قول ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حرّ میں تعلیق ہے۔ کیونکہ آخری جملہ (عبدی حرّ) اگر واقع کرنے کے اعتبار سے تام ہے مگر تعلیق کے اعتبار سے ناقص ہے۔ لہذا تعلیق میں یہ جملہ پہلے جملہ کے ساتھ مشترک ہو گیا۔ بخلاف اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق کے۔ کیونکہ زینب کی طلاق معلق نہیں ہے اس لئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو زینب صرف کہتا اور خبر (طالق) کو ذکر نہ کرتا۔ کیونکہ دونوں جملوں میں خبر ایک ہے اور جب اس نے زینب میں خبر کا عادیہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی غرض تمیز ہے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ :- اگر دو جملوں کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ حکم میں اشتراک کو شامل کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب متعدد جملے ایک جگہ جمع ہوں تو ان میں مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت کی رعایت اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ جملے حکم میں شریک ہوں کیوں کہ نظم اور الفاظ میں جو مقترن ہو اس کو حکم میں اشتراک سبب بتایا گیا ہے اور جب نظم میں قرآن حکم کے اندر اشتراک کو ثابت کرتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ کسی نابالغ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس وجہ سے زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے۔ ارشاد فرمایا گیا اَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ یہ دونوں کامل جملے ہیں۔ اس لئے واؤ عاطفہ کے ذریعہ ان کو ایک دوسرے کے قریب کیا گیا ہے۔ اور عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں جملے حکم میں برابر ہوں۔ لہذا جس طرح نابالغ بچے پر نماز فرض ہے، زکوٰۃ بھی فرض نہیں ہوگی تاکہ نظم میں مقترن ہونے کی وجہ سے دونوں حکم میں بھی مساوی ہو جائیں۔ نابالغ بچے پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ فرض نہیں ہے مگر واجب نہ ہونیکا سبب واؤ عاطفہ کے ذریعہ دو جملوں کا اقتران نہیں ہے بلکہ آنحضور کا فرمان لا زکوٰۃ فی مال البصنی ہے۔ یعنی بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

دلیل :- اصحاب مالک نے دو کامل جملوں کو جن کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ ایک جگہ مقترن

کیا گیا ہو حکم میں مشترک کہا ہے جیسے زینب طالق و ہند طالق۔ ان دونوں کو اس جملے پر قیاس کیا ہے جو ناقص ہو اور کامل جملے پر اس کا عطف کیا گیا ہو۔ جیسے زینب طالق و ہند۔ قیاس اس طریقہ پر کیا گیا ہے۔ اگر ایک کامل جملہ دوسرے کامل جملہ پر معطوف ہو جیسے زینب طالق و ہند طالق تو یہ دونوں جملے خبر دینے میں شریک ہوں گے۔ اور زینب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائیگی۔

جواب :- اخاف نے اس دلیل کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ایک جملے کا عطف اگر دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو عطف حکم میں شرکت کو ثابت نہیں کرتا، شرکت فی الحكم جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے جملہ تامہ میں نہیں کیونکہ جملہ ناقصہ اسی کا محتاج ہوتا ہے جیسے زینب طالق و ہند میں کہ اس جملہ میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے۔ چنانچہ ضرورت اور حاجت کی بناء پر معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان شرکت ثابت ہوئی ہے۔ اور جملہ تامہ میں چونکہ دونوں جملے تام ہوتے ہیں ان میں خبر کی ضرورت نہیں ہوتی اس لئے ان میں شرکت فی الحكم ثابت نہ ہوگی۔ اور حضرات مالکیہ کا قیاس جملہ ناقصہ پر جملہ تامہ کا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نظم میں اقتران حکم میں اشتراک کو ثابت نہیں کرتا۔

البتہ جملہ تامہ اگر کسی چیز کی جانب محتاج ہو تو اس میں جملہ تامہ بھی شریک ہو سکتا ہے جیسے اگر کسی جملے کو شرط پر معلق کیا گیا ہو اور اس پر دوسرے جملہ تامہ کو معطوف کیا گیا ہو تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں شرط پر معلق ہونے میں شریک ہوں گے جیسے ان دخلت الدار فانت طالق و عیدی حر، تو شرط کے پائے جانے پر عورت پر طلاق ہو جائیگی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور شرط جب تک نہ پائی جائے گی عورت کی طلاق معلق رہے گی، اسی طرح غلام کا آزاد ہونا بھی معلق رہے گا۔ کیونکہ کلام کی ترتیب اس پر دل ہے کہ کہنے والا فوری طور پر غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا نہ ہی طلاق دینا چاہتا ہے۔ اس لئے دونوں جملے گھر میں داخل ہونے پر معلق رہیں گے اور اگر کہنے والے نے یہ کہا کہ ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق۔ تو جملہ ثانیہ کی طلاق دخول دار پر معلق نہ رہے گی۔ کیونکہ اگر کہنے والا زینب کی طلاق کو معلق کرنا چاہتا تو دوسرے جملے کو ناقص استعمال کرتا اور صرف زینب کہتا۔ زینب طالق نہ کہتا۔ اور جب جملہ کو کامل ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ وہ دوسرے جملے کو اول پر شریک کر کے معلق کرنا نہیں چاہتا اس لئے زینب پر فوری طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَالْعَامُّ إِذَا اخْتَرَجَ مِنْهُ الْجُزْءُ هَذَا وَجَبَتْ خَامِسَةٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ أَوْ سَدُّهَا
خِلَافَ طَرِيقِ السَّابِقِ حَيْثُ أَكْرَهَ مَذْهَبُ أَصْحَاءِ الْمَذْهَبِ الْفَاسِدَةِ تَبَعًا وَ

تفصیل کہ ان صیغۃ العام اذا اورادت في حق شخص خاص في نص أو قول الصفا فان كانت علاماً مبتدأً فلا خلاف في أنها عامّة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص ودوت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان ما عذازني فرجهم أو سهلي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رَجِمَ وسجد عام صالح في نفسه لكن رَجِمَ وسجد وقع موقع الجزاء أو مخرج الجواب ولَمْ يَزِدْ عَلَيْكَ بَأَن يَقُولَ مَنْ دُعِيَ إِلَى الْعِدَاءِ إِنْ تَعَدَّ بَيْتَ فَعَبْدِي حُرٌّ فَاسْمَا وَقَعَ فِي مَوْضِعِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَى قَدْ سَأَلَ لَكُمْ بِسْتَقْلَالِ بِنَفْسِهِ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ وَلَمْ يَزِدْ فَهُوَ قِيدٌ لِلْجَوَابِ أَيْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقْللاً بِنَفْسِهِ بِأَن قَالَ شَخْصٌ لِأَخِي الْيَسَّى لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ دِرْهَمٌ فَقَالَ بَلَى أَوْ قَالَ أَكُنْ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ دِرْهَمٌ فَقَالَ لَكُمْ لَا تَكُنْ إِنْ كَانَ مُسْتَقْللاً بِنَفْسِهِ بِأَن يَقُولَ لَكَ عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ فَهُوَ أَقْرَبُ مَبْتَدَأٍ خَارِجٍ عَمَّا نَحْنُ فِيهِ يَخْتَصُّ بِسَبَبِ أَيْ يَخْتَصُّ الْعَامُّ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الثَّلَاثِ بِسَبَبِ الْوَسْوَءِ الْغَائِقِ وَلَا يَحْتَمِلُ ابْتِدَاءَ الْكَلَامِ قَطْ -

ترجمہ

اور صیغۃ عام جو جزاء کے موقع پر ظاہر ہو۔ وجود فاسدہ کی یہ پانچویں وجہ ہے۔ مضافاً اس کو سابق طرز کے خلاف لائے ہیں۔ کیونکہ اپنے مذہب کو بحیثیت اصل کے اور دیگر مذاہب کو تابع بنا کر لائے ہیں۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغۃ عام جب کسی صحابی کے قول میں یا نص میں یا عام شخص کے قول میں آئے۔ تو اگر یہ کلام ابتدائی کلام ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ یہ صیغہ اپنے تمام افراد کو عام ہو گا۔ اور وہ اس سبب کے ساتھ مخصوص نہیں ہو گا۔ جہیں وہ وارد ہے۔ اور جب کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزاء کے موقع پر ظاہر ہو جیسے مروی ہے کہ حضرت معمرؓ سے زنا کا صدور ہوا اور ان کو رجم کیا گیا یا حضورؐ سے نماز میں سہو ہوا تو آپؐ نے سجدہ سہو فرمایا۔ تو اس مثال میں صیغہ رَجِمَ اور سَجَدَ عام ہیں۔ فی نفسہ ہر رجم اور ہر سجدہ کو شامل ہے اور ہر ایک جزاء کے موقع پر وارد ہوا ہے۔ یا جواب کے موقع پر وارد ہو مگر اس سے زائد نہ ہو مثلاً ایک شخص صبح کے کھانے کی طرف بلا یا گیا تو وہ کہتا ہے اِنْ تَعَدَّ بَيْتَ فَعَبْدِي حُرٌّ۔ تو یہ کلام جواب کے موقع پر وارد ہے لیکن قدر جواب سے زیادہ نہیں ہوا۔ یا بنفسہ مستقل نہ ہو۔ اس جملے کا عطف اس کے قول و لم یزد علیہ پر ہے۔ لہذا یہ جواب کی قید ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جواب کے موقع پر ظاہر ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم۔ تو اس نے جواب میں بلی کہا۔ یا کہنے والے نے اَکُنْ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ دِرْهَمٌ کہا تو

دوسرے نے جواب میں منعم کہا۔ کیونکہ اگر یہ کلام مستقل ہوتا یا اس صورت کہ جواب دینے والا کہتا لکھ علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہوتا اور ہماری بحث سے خارج ہوتا۔ تو ان تمام صورتوں میں اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہو گا معنی مذکورہ تینوں صورتوں میں صیغہ عام سبب ورود کے ساتھ مخصوص ہو گا بالاتفاق اور قطعیاً ابتداء کلام کا احتمال نہ رکھے گا۔

تشریح

وجہ فاسدہ میں پانچویں وجہ۔ اس وجہ کو مصنف نے نئے انداز سے ذکر کیا ہے۔ شروع میں اپنا مسلک بیان کیا ہے اور اس کے تابع بنا کر وجہ فاسدہ کو ذکر فرمایا ہے۔

فرمایا: صیغہ عام کسی خاص شخص کے بارے میں وارد ہو تو اس کی متعدد صورتیں ہیں۔ اگر کلام ابتدائے از سر نو شروع کیا گیا ہو تو بالاتفاق وہ صیغہ عام جمیع افراد کو شامل ہو گا اور صرف اسی سبب کے ساتھ خاص نہ ہو گا جس کے متعلق وہ وارد ہوا ہو۔ اور اگر کلام بطور جزا کے لایا گیا ہو یعنی وہ ایسا کلام ہو جو اپنے پہلے جملے پر مرتب ہوتا ہو۔ بطور جزا کلام کے استعمال ہونے کی ایک مثال (وفا ماعز) درختی فقرہ جم، یا سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد۔ پہلا واقعہ ماعز اسلمی سے متعلق ہے اور بہت مشہور واقعہ ہے۔

اور دوسرے واقعہ کی تفصیل یہ ہے، آپ نے ایک دفعہ چار رکعت والی نماز میں دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا۔ ایک صحابی نے کھڑے ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ! نماز میں قصر فرمایا یا آپ کو سہو ہوا ہے۔ آپ نے جواب نفی میں دیا اور فرمایا کل ذلک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا۔ تو صحابی نے عرض کیا قد کان بعض ذلک اس میں سے بعض تو ہوا ہے۔ پھر صحابہ نے ان صحابی کی تصریح فرمائی۔ تو آپ نے باقی ماندہ دونوں رکعتوں کو پورا فرمایا اور آخر میں سجدہ سہو فرمایا۔ یہ ابتدائی زمانہ کی بات ہے جب نماز کے اندراجات کرنے کی ممانعت نہیں وارد ہوئی تھی۔

حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ مثال میں اول جملہ رحم کا لفظ ہے۔ اور دوسرے میں فسجدہ کا لفظ ہے، فی نفسہ عام ہے ہر رحم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے مگر فاء کا قرینہ اس پر دال ہے کہ یہاں بطور جزا کے استعمال کیا گیا ہے۔ یا وہ صیغہ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہو اور صرف جواب ہی پر مشتمل ہو، جواب سے زائد اور کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلا یا گیا تو اس نے بلائے کے جواب میں کہا ان تغذیت فعبدی حر۔ اس جگہ ان تغذیت فعبدی حر جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

یا وہ صیغہ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہو اور صرف جواب ہی شتمل ہو، جواب سے زائد اور کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلا یا گیا تو اس نے بلائے والے کے جواب میں کہا ان تغذیہ تغذیہ خیراً۔ اس جگہ ان تغذیہ تغذیہ خیراً جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

یا صیغہ عام بطور جواب لایا گیا ہو مگر وہ بنفسہ مستقل کلام نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے سے کہا "الیس لی علیک الف درہم" تو اس نے جواب میں کہا ہاں۔ یا اس نے کہا اگان لی علیک الف درہم، تو اس نے جو میں کہا نعم۔ جواب کو غیر مستقل کہا گیا ہے۔ یعنی وہ فی نفسہ مستقل کلام نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ فی نفسہ مستقل کلام ہو جیسے لکت علی الف درہم۔ تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار درہم واجب ہیں۔ اس جواب کو از سر نو اقرار کہا جائیگا اور یہ ہماری اس جگہ کی بحث سے باہر ہے۔

مصنف نے کہا آخر کی تین صورتیں معینہ عام جب جزاء کے بطور استعمال کیا جائے یا بطور جواب بولا جائے۔ مگر اس میں جواب سے زائد کچھ نہ ہو اور وہ بنفسہ مستقل نہ ہو تو ان صورتوں میں وہ صیغہ عام اسی سبب کے ساتھ خاص ہوگا جس موقع پر اس کو استعمال کیا گیا ہے یعنی سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے، دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائے گا۔ کہ یہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے۔ دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائیگا۔ اور دوسرے کی جانب اگر حکم کو متعدی کرنا ہوگا تو اسی پر قیاس کرنے کی ضرورت ہوگی۔ یا دلالت النص سے ہوگا یا پھر کسی دوسرے نص سے۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں کو صیغہ عام کے سبب ورود کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فاء برائے جزاء ہے جو اپنی شرط کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اس لئے جو صیغہ عام کا جزاء کے بطور استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق ہوگا۔

اور صورت ثانی میں جواب چونکہ سوال پر یعنی اور اسی کے مطابق ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور خاص ہوگا جس کے جواب میں صیغہ عام کو بولا گیا ہے۔

اور بصورت ثالث جواب غیر مستقل ہے اس لئے تام ہونے کے لئے اس کو ماقبل کے ساتھ متعلق ہونے کی ضرورت ہے۔ اس لئے صیغہ عام اپنے ماقبل کے ساتھ خاص ہوگا۔

وَإِنْ زَادَ عَلَاقِدُ الْجَوَابِ بِأَنْ يَقُولَ الْمَدْعُوُّ إِلَى الْغَدَاءِ إِنَّ تَغْدِيَّتَ الْيَوْمِ
فَعَبْدِي حُرٌّ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازِعُ فِيهِ فَعَبْدٌ كَمَا لَا يَخْتَصُّ بِالسَّبَبِ
وَيَصِيرُ مُبْتَدَأُ حَكْمٍ لَا تَقْلُقُوا الزِّيَادَةَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ وَهُوَ مَا لَيْسَ وَالشَّافِعِيُّ مَعَ وَسْطِهِ فَحُرٌّ
فَعَبْدٌ هُمْ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ أَيْضًا فَإِنْ تَغْدَى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَ غَيْرِ الدَّاعِي أَوْ وَحْدًا
لَا يَحْتَقِقُ عَبْدٌ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ فِيهِ الْغَاءُ الْقَيْدَ الزَّائِدَ وَهُوَ قَوْلُهُ الْيَوْمَ فَيَنْبَغِي
أَنْ لَا يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ بَلْ أَيْ كَمَا تَغْدَى أَوْ كَيْثُمَا تَغْدَى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَ الدَّاعِي
أَوْ وَحْدًا أَوْ مَعَ غَيْرِهِ يَحْتَقِقُ الْبَتَّةَ إِحْتِرَازًا عَنْ الْغَاءِ الْكَلَامِ وَلَكِنْ فِي الْإِطْلَاقِ
الْعَامِ عَلَى هَذِهِ الصِّيغَةِ نَوْحٌ مُتَّصِفٌ بِفَقِيلٍ إِثْنًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا وَرَاءَ تَحْتِهَا
صَالِحٌ لِكُلِّ رَجُلٍ سِوَاكَ كَانَ لِلزَّانَا أَوْ لغيرِهِ وَكَذَلِكَ الْكُلُّ سَجُودٌ أَعْنَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ
لِلشُّهُوِّ أَوْ لغيرِهِ وَكَذَلِكَ الْكُلُّ الْفِعْلُ مِنْ جِنْسِ هَذَا السَّمَالِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ وَكَذَلِكَ الْكُلُّ
عَنْدَ إِدْعَاءِ مَدْعُوٍّ أَوْ غَيْرِهِ وَفَقِيلٌ إِثْنًا أُسْرَائِدُ بِالْعَامِ هَهُنَا الْمُطْلَقُ كَمَا هُوَ أَيْ
الشَّافِعِيُّ لَا الْمُصْطَلَحُ عَلَيْهِ فَتَأَمَّلْ -

ترجمہ

اور اگر صیغہ عام جواب کے موقع پر ظاہر ہوا اور قدر جواب سے زائد ہو جائے مثلاً دیکھو
کے کھانے کی طرف بلایا جانے والا شخص کہتا ہے اِنْ تَغْدِيَتْ الْيَوْمَ فَعَبْدِي حُرٌّ -
اگر آج کے دن میں کھانا دوپہر کا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے، یہی جو قسم ہے جو متنازع
فیہ ہے۔ تو ہمارے نزدیک سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہو گا بلکہ نیا کلام ہو جائے گا۔ یہاں
تک کہ زائد حصہ لغو نہ ہو گا۔ بخلاف بعض ائمہ کے اور وہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ
ہیں۔ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کے ساتھ بھی مخصوص ہو گا۔ لہذا اگر اس نے دوپہر کا کھانا
اس دن میں داعی کے غیر کے ساتھ یا تنہا کھالیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہو گا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں
کہ اس میں معنی اختصاص بالسبب کی صورت میں زائد قید کا لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ ایوم
ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ اپنے سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہو بلکہ جہاں اور جس جگہ وہ دوپہر کا
کھانا اس دن کھائے خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا یا کسی غیر کے ساتھ تو وہ البتہ حائث ہو جائے
گا تاکہ الغاء کلام سے بچا جاسکے۔ لیکن عام کا اطلاق ان صیغوں میں ایک قسم کی غلطی ہے۔ پس
بعض نے کہا کہ عام اپنے ماتحت کے قطع نظر تمام افراد کے رجم کی صلاحیت رکھتا ہے۔ برابر ہے
کہ زنا کے لئے ہو یا غیر زنا کے لئے۔ اسی طرح وہ بھی ہر سجدہ کے لئے صلاحیت رکھتا ہے برابر ہے
کہ وہ سہو کے لئے ہو یا غیر سہو کے لئے۔ اسی طرح تمام افراد الف کو شامل ہے خواہ اس مال

کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔ اسی طرح ہر تغذی کے لئے عام ہے خواہ وہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ۔ اور بعض نے کہا ہے کہ عام سے یہاں مطلق مراد ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ کی رائے ہے۔ عام اصطلاحی مراد نہیں ہے۔ پس تم غور کر لو۔

تشریح

وجہ فاسدہ کی پانچویں وجہ :- صیغہ عام جواب کے موقع پر مذکور

ہو اور جواب کی مقدار سے زائد ہو۔ جیسے ایک شخص نے ایک شخص کو صبح

کے کھانے پر بلا یا تو اس نے جواب میں تجھا "ان تغذیت الیوم فعبدی حشر"

یہ جملہ جواب کی جگہ بولا گیا ہے اور جواب میں لفظ الیوم مقدار جواب سے زائد ہے۔

احاث کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہو گا بلکہ

کلام مبتدئ ہو گا جس کو از سر نو شروع کیا گیا ہے اور بطور عام وہ حکم کا فائدہ دے گا۔

مگر الیوم کا اضافہ لغو نہ ہو گا۔

مگر حضرت امام مالک، امام شافعی اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس صورت میں

عام کا صیغہ اپنے سبب و ورود کے ساتھ خاص ہو گا لہذا کہنے والے نے اگر اسی دن بلانے

والے کے ساتھ صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حاث ہو جائے گا۔ اور غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر اسی

دن بلانے والے کے علاوہ دوسرے کے ساتھ یا تنہا کھالیا تو حاث نہ ہو گا نہ اس کا غلام آزاد ہو گا۔

احاث کہتے ہیں صیغہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ اگر خاص کیا گیا ہو تو لفظ الیوم جس

کا ذکر موجود ہے، کلام سے لغو قرار دینا پڑے گا، اسی لئے اس کے لغو سے بچانے کے لئے

عام کو اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہونا چاہئے بلکہ اس دن جہاں بھی اس نے تغذی کی ہو

اپنی قسم میں حاث ہو جانا چاہئے۔

قولہ، ولكن اطلاق العام على هذا اصيغ الى مصنف نے اس جگہ باتن پر ایک اعتراض

کیا ہے۔ رجم، سجد، بلی، نعم اور ان تغذیت کو انھوں نے عام قرار دیا ہے مگر ان کو عام کہنا

صحیح نہیں ہے کیونکہ الفاظ عموم میں سے نہیں ہیں۔

بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ واقعہ جس کے بارے میں یہ وارد ہوا ہے،

واقعہ ہے اگر قطع نظر کر لی جائے تو فی نفسہ ان میں عموم پایا جاتا ہے جیسے رجم، سجد، رجم کیا گیا،

سنگسار کیا گیا۔ کوئی بھی ہو۔ خواہ یہ رجم زمانہ کی سزا ہو یا مرتد ہونے کی وجہ سے ہو، فتنہ و فساد

کیوجہ سے عمل میں آیا ہو۔

اسی طرح سجد۔ ہر سجدہ پر ولایت کرتا ہے سجدہ تلاوت ہو یا سجدہ سہو ہو۔ اسی طرح الف

درہم کا الف ہر الف (ہزار) کو شامل ہے۔ مال ہو یا مال کے علاوہ کوئی اور چیز ہو۔

ایسے ہی لفظ ان تغذیہ ہر قسم کی غذا کو شامل ہے۔ خواہ تغذی ہو جس کی جانب اس کو بلایا گیا ہے یا وہ تغذی ہو یا ۔۔۔۔۔ جو اس نے اپنی خواہش سے کی ہے۔ یا وہ تغذی ہو جو بغیر بلائے عمل میں آئی ہو۔

دوسرے حضرات نے ایک جواب اور دیا ہے کہ اس جگہ صیغہ عام سے اصطلاحی عموم مراد نہیں ہے البتہ مطلق ضرور ہیں۔ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔
فتا مل کہہ کر شارح علیہ الرحمہ نے ایک اور جواب کی جانب اشارہ فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ وہ صیغہ عین خاص نہ ہو، خواہ مطلق عام ہو یا پھر اصطلاحی عام ہو۔

وَقِيلَ الْكَلَامُ الْمَذْكُورُ الْمَذْجُ وَالذَّمُّ لَا عُمُومَ لَهُ وَإِنْ كَانَ اللفظ عامًا وهذا
هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى إِنَّ الْأَبْرَارَ
لَنُجْزِيَنَّهُمْ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَنُجْزِيَنَّهُمْ مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى حَالِ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ كُلٌّ
مِنْ نَزْلِ فِي حَقِّهِمْ فَقَطًّا وَالْبَاقِي يُقَاسُ عَلَيْهِمْ أَوْ يَثْبُتُ بِنَصِّ آخَرَةٍ عَلَيْهِمْ فَأَمَّا هَذَا فَاسِدٌ
لِأَنَّ اللفظَ وَالْعُمُومَ فَلَا يُبَيِّنُ فِيهِ دَلَالَةً عَلَى الْمَذْجِ وَالذَّمِّ الْيَسْرَ فِي يَجُوزُ أَنْ
يَتَسَلَّكَ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالَّذِينَ يَكْفُرُونَ الْمَنْعَبُ وَالْفَضَّةُ الْأَيُّ عَلَى وَجُوبِ
الْبَرَكَةِ فِي حَقِّ النِّسَاءِ وَإِنْ كَانَ وَارِدًا فِي تَوْحِيدِ مَخْصُوصٍ كَنَزْدِ الذَّهَبِ
وَالْفَضَّةِ وَكَوْنِ رَاطِلَاتٍ جِيعَةً الْمَذْكُورِ عَنِ الَّذِينَ عَلَيْهِمْ تَغْلِيْبُ كَمَا
حَرَّرَهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ

ترجمہ

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ وہ کلام جو مدح یا ذم کے لئے ذکر کیا گیا ہو اس میں عموم نہیں ہوتا اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہ وجوہ فاسدہ کی چھٹی وجہ ہے۔

لہذا ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا قول "ان البرار لفي نعيم" اور "ان الفجار لفي عذاب" میں اول ہر ہر (نیک صالح) کیلئے اور ثانی آیت میں ہر فاجر کیلئے استدلال نہ کیا جائیگا بلکہ فقط ان لوگوں پر استدلال ہوگا جن کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی اور باقی افراد کو ان پر یا تو قیاس کیا جائیگا یا پھر دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا اور ہمارے نزدیک یہ فاسد ہے کیوں کہ لفظ عموم پر دلالت کرتا ہے پس اس کی دلالت مدح و ذم پر اس کے منافی نہیں ہے۔ پس اس اصول کے تحت اللہ تعالیٰ کے قول "وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْآيَةَ" (اور وہ لوگ جو سونا اور چاندی کو بطور خزانہ جمع کرتے ہیں) کے عموم سے عورتوں کے زیورات پر وجوب زکوٰۃ کا استدلال

تشریح

جانا جائز ہے۔ اگرچہ آیت مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے سونا چاندی کو بطور خیرات جمع کیا تھا۔ اور لفظ الذین مذکر کا اطلاق عورتوں پر تعلقنا ہوگا جیسا کہ میں نے تفسیر احمدی میں تحریر کیا ہے۔

وجوہ فاسدہ کی چھٹی وجہ :- اگر کوئی جملہ مدح کیلئے ذکر کیا جائے جیسے **ان الابرار لفی نعیم** (نیک کام کرنیوالے البتہ نعمتوں میں ہوں گے) یا کوئی جملہ ایسا ہو جس میں برائی بیان کی گئی ہے۔ جیسے **ان الفجار لفی عذاب** (فاسق اور فاجر لوگ البتہ جہنم میں جائیں گے) تو ایسے دونوں صورتوں میں اس کلام میں عموم نہ ہوگا۔ اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور صرف انھیں لوگوں کے ساتھ خاص ہوگا جن کے متعلق وہ کلام استعمال کیا گیا ہے۔ لہذا ان لوگوں میں سے بعض شوافع کے نزدیک **ان الابرار لفی نعیم** سے ہر نیک کرنیوالے کیلئے اور **ان الفجار لفی عذاب** سے ہر بدکار کے لئے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ ان سے صرف وہی لوگ مراد ہوں گے جن کے بارے میں یہ آیات نازل ہوئی تھیں۔ اور اس کے دوسرے نیک اور بد لوگوں کو انھیں آیات پر قیاس کر کے حکم دیا جائیگا، یا ان کے لئے دوسری نص سے استدلال کیا جائیگا۔ اخلاف اس کو فاسد مانتے ہیں کیونکہ الابرار اور الفجار الفاظ عام ہیں جو عموم پر دلالت کرتے ہیں اور عموم کے خلاف کوئی قرینہ بھی نہیں پایا جاتا جو ان میں تخصیص پر دلالت ہو اور جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا لہذا اس جگہ پر بھی حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اچھائی اور برائی پر دلالت کرنا ان کے عام ہونے سے منافی نہیں ہے اس لئے بھی اس کلام کو اپنے عموم کے معنی ہی پر محمول کرنا ہوگا۔

اور جب مدح اور مذم پر مشتمل کلام میں مذکور ہے، وہ عام ہے تو دوسری آیت میں فرمان باری تعالیٰ ہے **وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ** تو اس میں بھی عموم پایا جاتا ہے اس لئے عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ کے وجوب کا استدلال کرنا درست ہوگا۔ اگرچہ یہ آیت خاص کر ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے سونا اور چاندی کا ذخیرہ کر رکھا تھا اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے۔ لہذا آیت **وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَفْقَهُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** بشرط ہم بعد از الیم میں کنز کے اصلی معنی اس خزانے کے ہیں جس کو زمین کے اندر دفن کر دیا گیا ہو۔ اس جگہ صرف جمع کرنے کے معنی ہیں۔ اور یہ کہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے۔ و عید کا تعلق مال مدفون سے نہیں ہے بلکہ وہ مال مراد ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔

ایک اعتراض :- الذین کا صیغہ تو مذکر کے لئے ہے۔ لہذا اس آیت کے تحت عورتیں

کیونکر داخل ہوں گی؟
جواب :- ورنہ کا صیغہ مذکر کیلئے تو ہے مگر تغلیبا اس کا اطلاق عورتوں پر بھی کر دیا گیا ہے۔

وَقِيلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ هَذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ فَإِنَّ
 عِنْدَهُمْ إِذَا وَقَعَتْ مُقَابِلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حُكْمٌ حَقِيقَةُ الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ كُلِّ
 وَاحِدٍ أَيْ لَا يَدُلُّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْجَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الثَّانِي
 فِي قَوْلِهِ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لِأَبْدَانِهِمْ فِي كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَابِ شَرُوحُ
 النُّقُودِ وَالْعَرُوضِ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ أَنْ يُحِبَّ الصَّدَقَةَ وَنَحْنُ نَقُولُ
 لَا يُحِبُّ الصَّدَقَةَ فِي كُلِّ دَرَاهِمٍ وَدِينَارٍ بِالْإِجْمَاعِ مَعَ أَنَّهُمَا مِنْ أَفْرَادِ الْأَمْوَالِ
 فَلَا يُحِبُّ فِي كُلِّ أَنْوَاعِهَا أَيْضًا عَلَى مَا ذَكَرَ فِي الْعَصْدِيِّ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِي مُقَابِلَةُ
 الْأَحَادِ عَلَى الْأَحَادِ حَقٌّ إِذَا قَالَ لَا مَرَأَتِي إِذَا وَلَدَتْ ثَمًّا وَلَدَيْنِ فَأَنْتُمْ طَالِقَتَانِ
 فَوَلَدَتْ كُلٌّ وَاحِدَةً مِنْهُمَا وَلَدًا طَلَقْتَا وَلَا يَكُوزُ أَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ
 كَمَا قَالَ سُرَّ فَرٌّ وَالشَّافِعِيُّ وَالْإِسْلَامِيُّ الْجَمْعُ عَلَيْهِمَا مُسَاهَمَةٌ بِأَهْتَابِهَا مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ
 وَخَوْفُ لِبَسُو أَثْيَابِهِمْ وَسَرَّ كَبُورًا وَآلِهِمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاغْلِبُوا دُجُوهُكُمْ الْآيَةُ
 عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفَقْهِ.

ترجمہ

اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ صیغہ جمع جو جماعت کی طرف منسوب ہو۔ وجہ فاسدہ
 کی یہ ساتویں وجہ ہے۔ ان کے نزدیک جمع، جمع کے مقابلے میں واقع ہو تو اس کا
 حکم وہی ہے جو حقیقت جماعت کا حکم ہر فرد کے حق میں ہوتا ہے۔ یعنی اول جمع کے افراد میں
 سے ہر فرد کے مقابل دوسری جمع کے افراد میں سے ایک فرد ضرور ہو گا۔ پس اللہ تعالیٰ کے
 قول خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (آپ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجئے) ہر مال سے خواہ
 وہ سوا کم میں سے ہو یا سونا چاندی میں سے یا عروض میں سے ہر ایک مال پر اغنیاء میں سے ہر ایک
 پر ضروری ہے کہ صدقہ واجب ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہر درہم اور ہر دینار پر صدقہ بالاتفاق واجب
 نہیں باوجودیکہ وہ بھی افراد اموال میں سے ہوں لہذا ان کے ہر نوع پر نیز صدقہ واجب نہ ہو گا۔
 جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ آحاد آحاد کے مقابل
 ہوں، چنانچہ جب کوئی شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے اِذَا وَلَدَتْ ثَمًّا وَلَدَيْنِ فَأَنْتُمْ طَالِقَتَانِ (جب تم
 دونوں دو لڑکے جنو تو تم دونوں طلاق والی ہو) پس ہر ایک بیوی نے ایک ایک لڑکا جناتو

دونوں مطلق ہو جائیں گی۔ اور یہ لازم نہیں ہے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک دو بچے پیدا کرے جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے۔ ان دونوں پر جمع کا اطلاق مسامحہ ہے، مافوق الواحد کے اعتبار سے ہے۔ اسی نوع سے یہ مقولہ بھی ہے "لینسوا اثیابہم و رکبوا دوابہم" انھوں نے اپنے کپڑے پہن لئے اور وہ اپنے اپنے گھوڑوں پر سوار ہو گئے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے فاغسلوا وجوہکم الا یہ الذی فیہ من اموالکم اپنے چہرہ کو دھوئے۔ جیسا کہ کتب فقہ میں ہے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ :- امام شافعیؒ کے نزدیک اگر جمع کے ایک صیغہ کے مقابلہ میں دو ستر جمع کا صیغہ لایا گیا ہو تو ایک جمع کے افراد میں سے ہر فرد دو ستر جمع کے ہر فرد کیلئے ثابت ہو گا جیسے خد من اموالہم صدقہ۔ اس آیت میں یہ قاعدہ کے مطابق کہا گیا ہے کہ اموال جمع ہے اور مضامین ہے ہم ضمیر کی جانب۔ یعنی مالدار کے اموال میں سے ہر مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ از قبیل عروض ہو یا نقد ہو یا جانور ہوں۔

امام شافعیؒ کے فاسد استدلال کا جواب ہماری جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ اس پر تو سبھی اتفاق ہے کہ ہر درہم اور دینار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جبکہ درہم اور دینار میں سے ہر ایک مال کے افراد میں سے ہیں۔ معلوم ہوا اموال کے تمام انواع و اقسام میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو صورت محوٹ عنہا یعنی اگر ایک جمع کو دو سری جمع کی جانب منسوب کیا گیا ہو تو ایک جمع کا فرد دو سری جمع کے فرد کے لئے ثابت ہو گا۔ جیسے کسی نے اپنی دو بیویوں کو مخاطب کر کے کہا اذاولدتما ولدین فانتما طالقان۔ اس مثال میں دو بچوں کی پیدائش کو دو غورتوں کی جانب منسوب کیا گیا ہے، اس احاد علی الاحاد کی تقسیم کے مطابق مطلب یہ ہو گا کہ اس نے اس نے ایک غورت سے کہا کہ جب تو نے ایک بچہ پیدا کیا تو تجھ کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ بنا تو تجھ کو طلاق۔ اور جب دونوں نے ایک ایک بچہ پیدا کر دیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے جہاز واقع ہو جائے گی۔ اور طلاق واقع کرنے کیلئے دونوں کو دو دو بچے جہاز ضروری نہ ہو گا۔ جیسا کہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔

قولہ اطلاق الجمع علیہا الخ۔ یہاں ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا مثال میں ولدتما اور ولدین دو صیغے ہیں۔ اور دونوں تشبیہ کے صیغے ہیں اور مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے اضافت جمع الی الجمع کا تو ان پر جمع کا اطلاق کیونکر درست ہو گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تشبیہ بہر حال واحد سے زائد ہے تو مافوق الواحد پر مسامحہ جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔ مقابلہ جمع کا جمع سے کرنے کی مثال نہیں ہے۔ جمع کا تقابل جمع سے کرنے

کی مثال لیسو اشیا بہم (راستوں نے اپنے کپڑے پہنے) رکبوا دواہم (راستوں نے اپنی اپنی سواری پر سواری کی) فاعسلوا وجوہکم (تم سب اپنے اپنے چہروں کو دھوؤ) یہ سب القسام احاد علی الاحاد کی مثالیں ہیں۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے فاعسلوا ایدیکم وارجلکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا نص سے ثابت ہے۔ اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پیر کا دھونا اجماع اور دلالت النص سے ثابت ہے۔

وَقِيلَ الْاَمْرُ بِالْشَيْءِ هَذَا وَجَهٌ ثَامِنٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيهِ اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ فَقِيلَ لَا حَكْمَ
لِلْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّهِمَا اَصْلًا وَقِيلَ لَهُ مُحْكَمٌ فِيهِ وَهُوَ أَنَّ الْاَمْرَ بِالْشَيْءِ يَقْتَضِي النَّهْيَ
عَنِ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَكُونُ اَمْرًا بِضِدِّهِ فَيَدُلُّ الْاَمْرُ عَلَى تَحْرِيمِ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَلَى
وُجُوبِ ضِدِّهِ فَإِنْ كَانَ لَهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ فِيهَا وَإِنْ كَانَتْ لَهُ أَضْدَادٌ كَثِيرَةٌ
فَفِي الْاَمْرِ يُخَرِّمُ جَمِيعَ اَضْدَادِهِ وَفِي النَّهْيِ يَكْفِي لَهُ الْاِتِّبَانُ بِوَاحِدٍ مِنَ الْاَضْدَادِ غَيْرِ مَعِينٍ
وَهَذَا هُوَ مَخْتَارُ الْمُجْتَهِدِينَ وَعِنْدَنَا لَا مَرَّ بِالْشَيْءِ يَقْتَضِي كَرَاهَةً ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ
يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ فِي نَفْسِهِ لَا يَدُلُّ
عَلَى ضِدِّهِ وَأَمَّا يُلْزَمُ الْحَكْمُ فِي الضِّدِّ ضَرُورَةً لِلَامْتِنَانِ فَتَكْفِي الدَّرَجَةُ الْاُولَى فِي ذَلِكَ
وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْاَوَّلِ لِأَنَّهُمَا دُونَ الْحَرَمِ وَالسُّنَّةِ الْوَاجِبَةِ فِي الثَّانِي لِأَنَّهُمَا دُونَ
الْفَرْضِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْاِقْتِضَاءِ الْمُصْطَلَحِ السَّابِقِ بِجَعْلِ غَيْرِ الْمُنْطَوِّقِ مَنْطَوِّقًا لِتَصْحِيحِ الْمُنْطَوِّقِ
بَلْ اِسْتَبَاتَ اَمْرًا لَا يَزِمُ فَقَطْ وَهَذَا اِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْاِسْتِغْنَاءِ بِالضِّدِّ تَقْوِيَةُ الْمَأْمُورِ بِهِ
فَإِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذَلِكَ يَكُونُ حَرَامًا بِالْاِتِّفَاقِ وَهَذَا مَعْنَى مَا قَالُوا فَائِدَةُ هَذَا الْاَصْلِ أَنَّ
الْحَرَمَ لِمَا لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْاَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ إِلَّا مِنْ حَيْثُ يَفُوتُ الْاَمْرُ فَإِذَا لَمْ يَفُوتْ
كَانَ مَكْرُوهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ يَعْنِي إِلَى الرُّكْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ فَرَاحِ الْاُولَى اَوِ الثَّلَاثَةِ
بَعْدَ فَرَاحِ التَّمْهِيدِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُودِ قَصْدًا اَحَدًا اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلَاتُهُ
بِنَفْسِ الْقُعُودِ وَلَكِنَّهُ يَكْرَهُ لِأَنَّ نَفْسَ الْقُعُودِ وَهُوَ تَعَوُّدٌ مَقْدَرُ تَسْبِيحَةٍ لَا يَفُوتُ الْقِيَامُ
فَيَكْرَهُ وَإِنْ مَكَثَ كَثِيرًا بِحَيْثُ ذَهَبَ أَوْ اِنْ الْقِيَامُ يَفْسُدُ الصَّلَاةُ وَمِنْ هُنَا ظَهَرَ
أَنَّ الْاِسْتِغْنَاءَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ الْمَوْشَعِ لِلصَّلَاةِ لَا يَحْرُمُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُنْصَبِّ لَهَا
يَحْرُمُ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الضِّدُّ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةً مَقْصُودَةً أَوْ اَمْرًا مَبْأُحًا.

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ امر بالشئ یہ وجہ فاسدہ کی آٹھویں وجہ ہے اور اس میں

کثیر اختلاف ہے۔ پس بعض نے کہا ہے کہ امر اور نہی کا اپنی ضد میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں حکم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امر بالشیء نہی عن ضدہ کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور شیء سے نہی اس شے کی ضد کے لئے اپنی ضد کی واسطے امر کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس امر بالشیء اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کرتا ہے اور نہی عن الشیء اس کی ضد کے وجہ پر دلالت کرتی ہے۔ لہذا اگر شیء کے لئے ایک ہی ضد ہے تو خیر، اور اگر اس کی اضداد کثیر ہیں تو امر کی صورت میں اس کے تمام ماسوا را اضداد حرام ہو جائیں گے، اور نہی کی صورت میں کسی ایک پر عمل کرنا کافی ہوتا ہے۔ یہ جصاص کا مختار قول ہے۔ اور ہمارے نزدیک امر بالشیء اپنی ضد کی کراہیت کو چاہتا ہے، اور نہی عن الشیء اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت واجبہ کے معنی میں ہے یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شیء فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی البتہ انتقال امر کی ضرورت سے اس کی ضد پر حکم لازم آ جاتا ہے۔ پس اس کے لئے ادنیٰ درجہ کافی ہوتا ہے اور ادنیٰ درجہ اول میں معینیٰ امر میں یہ ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو کیونکہ یہ حرمت کا ادنیٰ درجہ ہے اور ثانی میں ادنیٰ درجہ سنت واجبہ (سنت مؤکدہ) کا ہے۔ کیونکہ یہ فرض سے کم درجہ ہے۔ اور اقتضاء سے یہاں اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے معینیٰ منطوق کو صحیح قرار دینے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا جس کا ذکر سابق میں گذر چکا ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ معینیٰ مامور بہ کے مخالف کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ مخالف میں مشغول ہونے میں مامور بہ کا ترک کر دینا لازم نہ آئے۔ اور اگر ترک لازم آئے تو بالاتفاق مامور بہ کے خلاف کا ارتکاب حرام ہو جائیگا۔ مصنفؒ کے قول کا یہی مطلب ہے۔ اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہے اس لئے اس تحریم کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ مامور بہ کو فوت کرنیوالی ہو۔ لہذا جب مغفوت نہ ہو تو مخالف امر مکروہ ہوگا۔ جیسے قیام کا امر یعنی دوسری رکعت کی طرف قیام کا امر رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد یا تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر تشهد سے فراغت کے بعد۔ قصداً نہی عن القعود نہیں ہے۔ چنانچہ جب کوئی مصلیٰ قعود کرے پھر کچھ تاخیر کرنے کے بعد قیام کرے تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود اور وہ ایک تسبیح کی مقدار ہے قیام کو فوت نہیں کرتا لہذا مکروہ ہے۔ اور اگر زیادہ دیر مہر گیا اس طور پر کہ قیام کا وقت جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہاں سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اشتغال بالفرد جبکہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو تو یہ اشتغال حرام نہیں ہے اور نماز کے تنگ وقت میں یہ حرام ہے۔ اگرچہ اس اشتغال بالضرر میں عبادت ہی کیوں نہ ہو، یا امر مباح ہو۔

تشریح

دجوه فاسدہ میں سے آنکھوں وجہ یہ اس وجہ میں بڑا اختلاف واقع ہوا ہے۔ مثلاً امام غزالیؒ اور امام تھوین نے کہا امر اور نہی کا حکم ان کے اضداد میں نہیں پایا جاتا یعنی کسی چیز کا حکم کرنا اس نہی کی نہی کی ضد پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح کسی چیز سے نہی کا حکم کرنا اس کی ضد کے حکم کا تقاضہ کرتا ہے۔ لہذا امر بالشیء اپنی ضد کے حرام ہونے پر دلالت کرے گا، اسی طرح نہی اپنی ضد کے واجب ہونے پر دلالت کرے گا لہذا اگر امر کی ضد صرف امر واحد ہو تو فہم اور نہ اس کے کثیر افراد ہوں تو وہ سب ممنوع اور حرام ہوں گے اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کے کسی ایک فرد غیر معین پر عمل کرنا کافی ہوگا۔ جیسے اگر قیام کا امر کیا جائے تو جو قیام کے اضداد ہیں مثلاً قعود رکوع، سجود وغیرہ سب حرام ہیں۔

اور بصورت نہی اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین پر عمل کر لینا کافی ہوگا جیسے شراب کے پینے سے منع کیا گیا۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ شراب کی جتنی اضداد ہیں سب کا پینا ضروری ہے بلکہ ان اضداد میں سے کسی ایک کا پی لینا کافی ہوگا۔ امام جصاص کا مذہب یہی ہے۔ اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشیء کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شئی فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی، صرف تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے اور اس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے۔ اور امر کی صورت میں امر کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے کیونکہ کراہت تحریم سے کم ہوتی ہے۔ اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ سنت مؤکدہ ہے۔ اس لئے سنت مؤکدہ کا درجہ فرض سے کم ہوتا ہے۔

قولہ وکلیس المراد بالافتضاء إلہ۔ ثن میں جو اقتضاء کا ذکر کیا گیا ہے اس سے اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے معنی کسی منطوق کلام کو درست کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا بلکہ صرف امر لازم ثابت کرنا مراد ہے۔ اور مامور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس وقت ہے۔ اگر اس کی ضد کے ساتھ مشغل ہو جائے گا تو مامور بہ کا فوت کرنا لازم آئے گا لیکن اگر مامور بہ کی ضد کے ساتھ مشغول ہوئے میں مامور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو مامور بہ کو فوت کر دینا اور اس کی ضد پر عمل کرنا حرام ہے۔ اس پر سبھی کا اتفاق ہے۔

چنانچہ مصنف نے فرمایا امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے۔ اس قاعدہ کا مفاد یہ ہے کہ امر سے تحریم مقصود نہیں ہوا کرتی۔ یعنی اگر کسی چیز کا امر کیا جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس کی ضد کی تحریم کرنی مقصود ہے۔ تحریم اس وقت مقصود ہوگی

جب ضد میں شمول ہونے سے امر کا حکم فوت ہوتا ہے۔ لہذا جس صورت میں مامور بہ پر عمل کرنا فوت نہ ہو تو اس کی ضد پر عمل کرنا صرف مکروہ ہوگا۔ جیسے پہلی رکعت پڑھنے کے بعد دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہونیکا حکم، یا تہجد سے فارغ ہونے کے بعد تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونیکا حکم کرنا بالقصد قعود کی نہیں شمار ہوگا اس لئے نماز پڑھنے والے نے اگر دو رکعت پڑھ کر قعدہ کیا پھر سقویٰ سی تاخیر کے ساتھ بعد میں قیام کے لئے اٹھا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی۔ کیونکہ نفس قعود یعنی سبجان اللہ کہنے کی مقدار کا بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا اور جب نفس قعود قیام کو فوت کر دے تو نفس قعود مکروہ ہوگا، اور اگر قعود کا سلسلہ طویل ہو گیا کہ قعود کا وقت جاتا رہا تو اب نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْمُحْرَمَ لَمَّا نَهَى عَنْ لُبْسِ الْمُخِيطِ كَانَ مِنَ الشَّيْءِ لُبْسُ الْأَسْوَاسِ
وَالرَّدَاءِ تَفْرِيعٌ عَلَى أَصْلِ أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ حَيْثُ لَا فِي مَعْنَى شَيْءٍ وَاجِبَةٍ
وَذَلِكَ لِأَنَّ لَمَّا نَهَى الْمُحْرَمَ عَنْ لُبْسِ الْمُخِيطِ لَا بُدَّ أَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يُسْتَكْرَبُ بِهِ
الْعَوَسَاءُ وَأَذْنِي مَا تَحْتَوِي بِهِ الْكَفَّابَةُ هُوَ الْأَسْوَأُ وَالرَّدَاءُ لَزِمَ أَنْ لَا يَتَوَكَّفَا
كَمَا لَمْ تَذَرِكِ الشَّيْءَ الْمُؤَكَّدَةَ وَالْأَوَّلُ فَالْشَّيْءُ الْأَصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَزُونًا
عَنِ الرَّسُولِ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ عَطَفْتُ عَلَى قَوْلِهِ قُلْنَا
وَتَفْرِيعٌ عَلَى أَصْلِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي ذِكْرَ أَهْوَاةٍ حَيْثُ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبٍ اللَّفْظُ يَعْنِي لِاحْتِمَالِ
هَذِهِ الْقَاعِيدَةِ قَالَ أَبُو يُوسُفَ خَاصَّةً أَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلَى مَكَانٍ بِنَجَسٍ لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهُ
لَا شَيْءٌ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِالنَّهْيِ وَاتَّمَا السَّامُورُ بِهِ فَعَلَّ السَّجُودَ عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ فَإِذَا عَادَهَا
عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَازَ عِنْدَهُ فَالْإِسْتِغْنَاءُ بِالسَّجُودِ عَلَى مَكَانٍ نَجِسٍ يَكُونُ مَكْرُوهًا عِنْدَهُ
لَا مَفْسُودًا لِلصَّلَاةِ لِأَنَّ لَمْ يُفَوِّتِ السَّامُورُ بِهِ حِينَ عَادَهَا وَقَالَ السَّاحِبُ
عَلَى النِّجَسِ مَزَالَتِ الْعَامِلُ لَمْ يَأْتِ لِلنِّجَسِ لِأَنَّ إِذَا سَجَدَ عَلَى النِّجَسِ أَخَذَ وَجْهَهُ
صِفَةِ النِّجَسِ لِاحْتِمَالِ الْمَجَازَةِ فَلَمْ تَوْجِدِ الطَّهَارَةَ فِي أَحْزَاءِ الصَّلَاةِ وَالنَّظَرُ
عَنْ حَمَلِ النِّجَاسَةِ فَرَضَ دَائِمٌ فَيَجِبُ حَيْثُ لَا مُقَوِّدًا لِلْفَرْضِ كَمَا فِي الصَّوْمِ
فَلَمَّا أَنَّ الْكُفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرَضَ فِي الصَّوْمِ وَالصَّوْمُ يَفُوتُ بِالْأَكْلِ
فِي جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهِ فَلَكَ لِكَ الْكُفِّ عَنْ حَمَلِ النِّجَاسَةِ فَرَضَ فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ
يَفُوتُ بِالسَّجُودِ عَلَى مَكَانٍ نَجِسٍ فَتَفْسُدُ۔

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے تصریح کر دی ہے کہ محرم سے ہوئے کپڑے سے روکدیا گیا ہے۔ اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہے۔ یہ اس اصل کی تفریق مثال ہے۔ نہی تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ کے درجہ میں ہو۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جب احرام باندھنے والا پہلے پہلے کپڑوں سے روکدیا گیا ہے اور ستر کو چھپانیکے لئے کچھ پہننا ضروری ہے اور ادنیٰ درجہ جس سے ستر پوشی کی کفایت ہو جائے وہ تہبند اور چادر ہے تو لازم ہے کہ ان کا پہننا نہ چھوڑے جس طرح سنت مؤکدہ کو نہیں چھوڑتا۔ ورنہ سنت مؤکدہ اصطلاحی وہی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً ثابت ہو نہ کہ وہ عقلاً ثابت ہو۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے، یہ قلنا پر عطف ہے اور اس قاعدہ کی تفریع ہے کہ امر اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے بغیر لغت کی ترتیب کے یعنی اس قاعدہ کی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے خاص کر فرمایا کہ جو شخص کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کرے گا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ مامور بہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ پاک جگہ پر عادیہ کرے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی لہذا ناپاک جگہ میں سجدہ کیلئے مشغول ہونا ان کے نزدیک مکروہ ہے، نماز کیلئے مفسد نہیں ہے کیونکہ مصلیٰ نے جب اس سجدہ کا عادیہ کیا تو وہ مامور بہ کافوت کرنیوالا نہیں ہے۔ اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا حامل نجس کے درجہ میں ہے کیونکہ جب وہ نجس جگہ پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی قربت و ہمسائیگی کی وجہ سے صفت نجس کو قبول کر لے گا پس نماز کے بعض اجزاء میں طہارت نہ پائی جائیگی۔ اور حمل نجاست سے پاکی ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کا مخالف (ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا) فرض کافوت کرنیوالا ہوگا، جیسا کہ صوم میں جس طرح قضاء و شہوت سے رکنا صوم میں فرض ہے اور صوم اوقات صیام کے کسی جز میں کھانے سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح حمل نجاست سے رکنا بھی نماز میں فرض ہے۔ اور یہ فرضیت نجس جگہ سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتی ہے لہذا نماز فاسد ہو جائے گی

تشریح

احناف کے دو اصول۔ اول امر بالشیء اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہے۔ دوم، نہی عن الشیء اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ ہے۔

اول اصول کی تفریع کے پیش نظر فرمایا کہ محرم کو پہلے پہلے کپڑوں کے پہننے سے منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف میں عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ محرم کون سے کپڑے پہن سکتا ہے۔ فرمایا، کرتا نہ پہنو، پگڑی نہ باندھو، باجامہ نہ پہنو، ٹوٹی اور موزے نہ پہنو۔ البتہ کسی کے پاس جو تہ نہ ہوں تو وہ موزے پہن سکتا ہے مگر ٹخنوں کے نیچے پہنا جائے

لہذا بغیر سہلے ہوئے کپڑے جیسے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا۔ کیونکہ حرم کو جب سہلے ہوئے کپڑوں کے پہننے سے منع کیا گیا ہے تو ستر کو چھپانے کی ضرورت سے وہ کوئی نہ کوئی کپڑا ضرور پہنے گا، اور ستر پوشی کے لئے تہبند اور چادر رکائی ہو جاتے ہیں۔ لہذا احرام کی حالت میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہ کریں گے جیسے سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ شئی کی ہنی اس کی ضد کے سنت مؤکدہ ہونی کا تقاضہ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بحیثیت سنت مؤکدہ بن جائے، ورنہ تو یہ واقع کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ اصطلاح میں تو سنت وہی ہے جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو یا ارشاد فرمایا ہو یا کسی کو وہ کام کرتے دیکھ کر سکوت فرمایا ہو۔ وہ سنت مؤکدہ مراد نہیں ہے جو صرف عقل کی مدد سے ثابت ہو۔

اس اصول کی تفریع میں امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ ہنی سے مقصود ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہیں ہے، مامور بہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے۔ لہذا اگر ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔ خلاصہ کلام یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا مکروہ ہے، نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے دوسری پاک جگہ پر اعادہ کر لیا تو اب وہ مامور بہ کو فوت کر نوالا نہ ہوا۔ اور جب مامور بہ کو فوت نہیں کیا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی۔

حضرت امام صاحب اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کر نوالا ایسا ہے جیسے اس نے اپنے ہاتھ میں نجاست لے رکھی ہے۔ کیونکہ جب وہ نجس جگہ پر سجدہ کر لیا تو اس جگہ سجدہ کرنے کی وجہ سے اتنی دیر نجاست کے ساتھ رہے گا۔ اور صفت نجاست سے متصف ہوگا اور نماز کے بعض حصے میں طہارت نہ رہے گی جبکہ نجاست سے طہارت کا ہونا ضروری اور فرض ہے۔ اور ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فرض فوت ہو جاتا ہے۔ سو جب سے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہے، اس بناء پر نماز فاسد ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے روزہ میں شہوت کو پورا کرنے سے بچنا فرض ہے۔ اور اگر روزہ کے اوقات میں سے کسی وقت بھی کھا لیا جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نماز میں نجاست کے اٹھانے سے باز رہنا فرض ہے۔ اور ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے یہ فرض ادا نہ ہو سکے گا، اس لئے اس فرض کے فوت ہو جائے کیونکہ سے نماز صحیح اور درست نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فُرِغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَهْأَمِ الْكِتَابِ بَلَّوْا جُفَاءً أَوْ سَرَدَ بَعْدَ هَذَا بَعْضُ مَا ثَبَتَ
مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ اقْتِضَاءً لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَمَّانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَهَا
بَعْدَ بَابِ الْقِيَامِ فِي جُمْلَةِ بَحْثِ الْأَحْكَامِ الْأَتِيَّةِ كَمَا فَعَلَ ذَلِكَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ فَقَالَ
فَصَلِّ الْمَشْرُوعَاتِ عَلَى نَوَعَيْنِ عَزِمْتُ يَعْنِي أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَشْرُوعَةَ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى

لِعِبَادَ عَلَى تَوْعِينَ أَحَدُ هُمَا الْعَزِيمَةُ وَالْثَانِي الرِّخَصَةُ فَالْعَزِيمَةُ وَهِيَ اسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا
غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ يَعْنِي لَمْ يَكُنْ شَرْعُهُمَا بِإِعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ كَمَا كَانَ شَرْعُ الْإِفْطَارِ بِإِعْتِبَارِ
الْمَرَضِ بَلْ يَكُونُ حُكْمًا أَصْلِيًّا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءً سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ كَالْمَأْمُورِ
أَوْ مُتَعَلِّقًا بِالْأَمْرِ كَالْمَحْرَمَاتِ۔

ترجمہ

اور مصنف جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو چکے تو بعد میں بعض
احکام مشروعہ کا ذکر فرمایا جو کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہیں۔ اس میں بھی امام فخر الاسلام رحمہ اللہ
کا اتباع کیا ہے۔ اور مناسب یہ تھا کہ ان کو باب القیاس کے بعد احکام کی بحث میں ذکر فرماتے، جیسا کہ
صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا: احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ قسم اول عزیمت
ہے یعنی وہ احکام مشروعہ جنکو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے بندوں پر مشروع فرمایا ہے وہ دو قسم پر
ہیں۔ اول عزیمت، دوسرے رخصت۔ لہذا عزیمت اس چیز کا نام ہے جو تو ان میں مشروعہ میں اصل ہے۔
اور عوارض سے متعلق نہیں ہے لیکن اس کی مشروعیت عوارض کی وجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جس طرح روزہ
میں افطار مرض کے عارض کی وجہ سے مشروع ہو بلکہ عزیمت حکم اصلی ہے منزل من اللہ ابتداء ہی سے
ہے خواہ وہ فعل سے متعلق ہو جیسے ماوربہ یا ترک سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

تشریح

شارح نے کہا کہ مصنف جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان احکام کے لواحق سے فارغ
ہو گئے تو اب بعض ان احکام کو ذکر کرتے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں۔
مگر شارح کی اس بارے میں یہ رائے ہے کہ ان احکام کو مصنف باب القیاس کے
بعد ذکر کرتے تو زیادہ بہتر تھا، چنانچہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔
خلاصہ یہ کہ وہ احکام جو منجانب اللہ مندرجہ کو سپرد کئے گئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ اول عزیمت۔
دوم رخصت۔ عزیمت اس کو کہتے ہیں جو حکم میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو۔ یعنی
اس کی مشروعیت کسی امر عارض کی وجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جیسے ماہ رمضان المبارک میں مریض کیلئے افطار
کرنا مشروع ہوا ہے۔ افطار کی یہ مشروعیت عزیمت نہیں ہے بلکہ اس کو رخصت کہتے ہیں۔ حاصل یہ کہ عزیمت
وہ ہے جو ابتداء ہی سے اللہ کی جانب سے اصلی حکم ہو اگر اس کا تعلق فعل سے ہے تو وہ مامورات کہلاتے
ہیں۔ عزیمت کی دوسری تعریف: وہ حکم ہے جو اس طرح ثابت ہو کہ جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ
ہو۔ اور عزیمت وہ ہے جس کی دلیل مولیٰ سے محفوظ ہو۔ عزیمت کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ
وہ حکم جو بندوں پر حق نقالے کے واجب کرنے سے واجب ہوئے ہوں جیسے پگوان نمازیں۔

وہی اسر بعة انواع لا نہا لا تخلو من أن یفترجا حدھا اولاً الاول هو الفرض والثانی لا یخلو
امّا أن یعاقب بتركه اولاً الاول هو الواجب والثانی لا یخلو امّا أن یستحقّ تاركه
الملازمة اولاً فالاول هو السنة والثانی هو النفل والحرام واخل في الفرض باعتبار
الترك وكن المكره في الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذى قلنا
فالاول فرضية وهي ما لا یحتمل زیادة ولا نقصاناً ثبت بالدلیل لاشبهة فیہ فاعدا
التركعات والصیامات وكيفیتها كعلمها متعین بتعین لا ازیداد فیہ ولا نقصان وثابت
بمقوّم لا یحتمل الشبهة ولا یقال انما یتنازل بعض المباحات والنوافل الثابتین
كذلك لان كل ما عباداً عن عزيمة معهودة لم یتنازلها قط كالايمان والاركان
الاسر بعة وهي الصلوة والزکوة والصوم والحج۔

ترجمہ

اور عزیمت کی چار قسم ہیں۔ اس لئے کہ وہ دو صورت سے خالی نہیں۔ اول اس کے منکر کو
کافر کہا جائیگا یا نہیں۔ اول کو فرض کہتے ہیں۔ اور دوسری صورت کی پھر دو صورتیں ہیں۔
اگر منکر کو کافر نہ کہا جائیگا تو کیا اس کے ترک پر عذاب دیا جائیگا یا نہیں۔ اگر عذاب دیا جائیگا تو وہ واجب ہے
اور اگر ترک پر عذاب نہ دیا جائے تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں تارک مستحق ملامت ہے یا نہیں۔ اگر اول
ہے یعنی مستحق ملامت ہے تو وہ سنت ہے، اور اگر مستحق ملامت نہیں ہے تو وہ نفل ہے۔ اور حرام فرض
ہی میں شمار ہے مگر باعتبار ترک کے۔ اور مکرہ واجب کے تحت داخل ہے اور مباح اس معنی میں نہیں
آتا جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ پس پہلی قسم فرض ہے۔ یہ وہ حکم مشروع ہے جو زیادتی اور کمی کا
احتمال نہیں رکھتا اور ایسی دلیل سے ثابت ہوا جو جس میں شک و شبہ نہ ہو۔ لہذا رکعتوں اور روزوں
کی تعداد اور انکی کیفیت اس طریق پر متعین شدہ ہے کہ نہ اس میں زیادتی کی گنجائش ہے نہ کمی کرے کی۔
اور ایسی دلیل سے ثابت ہے جو قطعی ہے اس کے ثبوت میں کوئی شبہ کا احتمال نہیں ہے۔ اور یہ آخر فرض
وارد نہ کیا جائے کہ اس میں اس تعریف کی بناء پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتا ہے
جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اور کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ تعریف میں کلمہ مامعہود متعین ہے
جس سے متعین معہود عزیمت مراد ہے جو مباح اور نفل کو شامل نہیں ہے۔ جیسے ایمان اور ارکان الہیہ
اور وہ صلوٰۃ، زکوة، صوم اور حج ہیں۔

تشریح

ماں نے کہا: عزیمت کی چار قسمیں ہیں۔ فرض، واجب، سنت، نفل۔ دلیل حصر یہ
ہے کہ عزیمت کی دو صورتیں ہیں۔ اس کا منکر کافر ہوگا، یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ اول صورت
فرض ہے۔ اور دوسری صورت کی دو قسمیں ہیں۔ اس کے ترک کرنا عذاب ہوگا،

یا عذاب نہ ہوگا۔ جس کے ترک سے عذاب ہوگا وہ واجب ہے۔ اور جس کے ترک سے عذاب نہ ہوگا اس کی دُور صورتیں ہیں۔ اُس کا ناکرستی ملامت ہوگا یا ستیغ ملامت نہ ہوگا۔ اگر ستیغ ملامت ہے تو وہ سنت ہے، اور اگر ستیغ ملامت نہیں تو وہ نفل ہے۔

قولہ: والمحرام داخل فی الفرض الا۔ جواب ہے ایک اعتراض کا۔ اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار اقسام میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں۔ جبکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں؟

جواب :- حرام یا تو فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے۔ اس طرح سے کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا، اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا۔ اول کی مثال شرب خمر کا ترک کرنا، دوسرے کی مثال شطرنج کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے۔

خاصگی یہ کہ حرام باعتبار ترک فرض میں داخل ہے یا پھر واجب میں۔ اس وقت اس عام معنی مراد لئے جائیں گے۔ خواہ اس کا کرنا فرض ہو یا اس کا ترک کرنا فرض ہو۔

اقسام مکروہ :- مکروہ کی دو قسمیں ہیں۔ مکروہ تحسینی، مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحسینی واجب میں داخل ہے اس وجہ سے کہ مکروہ تحسینی کا ترک کرنا واجب ہے۔ جیسے گوہ کا کھانا مکروہ تحسینی ہے۔ اس تعریف کے لحاظ سے واجب بھی عام معنی مراد ہوں گے۔ اور اس کی دو قسمیں اس طرح ہو چکی ہیں مثلاً اس کا کرنا یا تو واجب ہوگا یا اس کا ترک کرنا واجب ہوگا۔ اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہوگا۔ کیونکہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے۔ اس لئے سنت سے بھی عام معنی مراد ہوں گے خواہ اس کا کرنا سنت ہے، یا اس کا ترک کرنا سنت ہے۔ مباح کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے۔ کیونکہ نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو۔ اور اس کا ترک کرنا ملامت ہوگا اور نہ ہی عذاب دیا جائیگا۔ نفل کی یہ تعریف مباح پر بھی صادق آتی ہے، لہذا مباح نفل کی تعریف میں داخل ہوگا۔ اور جب حرام فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحسینی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ قسموں میں منحصر کرنا غلط نہ ہوگا۔

تفصیل دلائل سمعیہ :- ایسے دلائل کی تعداد چار ہے۔ اول جن کا ثبوت قطعی ہو اور اپنے معنی پر قطعیت کے ساتھ دلائل کرتے ہوں۔ جیسے نص قرآن، مفسر، حکم وغیرہ اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو۔ دوم ثبوت قطعی ہو اور دلائل ظنی ہو۔ جیسے وہ آیات جن کی تاویل کی گئی ہو۔ تیسری قسم ثبوت ظنی ہو اور دلائل قطعی ہو۔ جیسے خبر واحد جس کا مفہوم قطعی ہو۔ چہارم جس کا ثبوت ظنی اور دلائل ظنی ہو۔ جیسے وہ خبر واحد جس کا مفہوم ظنی ہو۔

پہلی دو دلیلوں سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے، اور تیسری اور چوتھی دلیل سے واجب،

مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے، اور چوتھی سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

قولہ لا یقال انہ یتناول الذی - اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ بالا تعریف کی بنا پر فرض بعض ایسے مباحات کو بھی شامل ہو جاتا ہے جو اسی قسم کی دلیل سے ثابت ہوں؟
جواب :- فرض کی تعریف میں کلمہ مذکور ہے اس سے مراد وہ حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات و نوافل کو شامل نہیں ہے۔

وَحُكْمُهُمُ الزُّوْمُ عَلَمًا وَتَصَدِيقًا بِالْقَبْلِ قِيلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ التَّصَدِيقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ
بِالِاخْتِيَارِ الْقَصْدِي وَهُوَ اخْصَصَ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِي إِذَا قَدْ يَحْصُلُ بِلا اخْتِيَارٍ وَلَا يُصَدَّقُ بِهِ لَمَّا
كَانَ لِلْكَفَّارِ الذِّنُّ يَعْرِفُونَ كَعَمَّا يَعْرِفُونَ أَتْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ
هُمُ أَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ إِعْطَاؤُهَا أَوْ إِنْ أُنَابَتْ وَكَيْلُهَا حَتَّى يَكْفُرَ جَاهِدًا أَوْ
يُنْسَبَ إِلَى الْكُفْرِ مَنكُورًا تَفْرِيجٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصَدِيقِ وَكَيْفَ تَتَارَكُ عَنْهُ بِإِلَاحِظٍ بِهَا تَفْرِيجٌ عَلَى الْعَمَلِ
بِالْبَدَنِ وَاحْتِرَازًا بِهِ عَنِ التَّرَكِّ بَعْدَ الْإِكْرَاهِ أَوْ بَعْدَ الرِّخْصَةِ فَإِنَّهُ لَا يَفْسُقُ حِينَئِذٍ۔

ترجمہ

اور اس کا حکم اس پر دل سے یقین رکھنا اور اعتقاد رکھنا ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں۔ اور اصرار یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس پر اختیارِ قصدی سے اعتقاد رکھا جائے۔ اور یہ علم قطعی سے انحصار ہے۔ کیونکہ علم قطعی بلا اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی جس طرح کہ کفار کو علم قطعی حاصل تھا مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ وہ رسول اللہ کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں اور اعضاء بدن سے عمل کرنا لازم ہے۔ چنانچہ عبادتِ بدنی میں اس کی ادائیگی بدن سے ہوگی، اور عبادتِ مالیہ میں اس کو دیدینا یا اس کے لئے وکیل بنانا لازم ہے۔ یہاں تک کہ اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ یہ تفریعِ علم و تصدیق کی بنا پر ہے، اور اس کے بلا عذر چھوڑ دینے والے کو ناسق کہا جائیگا۔ یہ عمل بالبدن کی تفریع ہے۔ اس کے ذریعہ اکراہ یا رخصت کے عذر سے ترک کر دینے سے احتراز مقصود ہے کیوں کہ ایسی صورت میں تارک کو فاسق نہ کہا جائیگا۔

تشریح

قولہ وحکمہم الزوم الذی - اور فرض کا حکم اس کے حق ہونیکا یقین کرنا اور اس کا اعتقاد رکھنا ہے۔ بعض کے نزدیک تو علم اور تصدیق دونوں کے معنی ایک ہیں۔ اور علم کے بعد تصدیق کا لفظ تفسیر کے لئے ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ تصدیق اس کو کہتے ہیں جس میں اپنے اختیار اور ارادہ سے اعتقاد کیا جائے، اور علم قطعی اختیار اور بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتا

ہے مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی جس طرح اہل کتاب کافروں کو قطعی علم اگرچہ حاصل تھا مگر تصدیق انہیں حاصل نہ تھی۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلِذِينَ آمَنُوا وَلَكِن لَّمْ يَكُنِ لَهُمْ جُرُوءٌ فَلَمَّا رَوَوْا مَدَنًا لَّيْسَ لَهُمْ صَوْلَةٌ حَتَّى يَخْرُجُوا مِنَ الدِّينِ) کتابیں دی ہیں وہ انکو یعنی آنحضرتؐ کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنی اولاد کو جانتے اور پہچانتے ہیں اس کے باوجود وہ حضورؐ کی تصدیق نہیں کرتے ہیں۔

حاصل یہ کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونیکا یقین کیا جائے، اور دل و دماغ سے اس کا اعتقاد کیا جائے اور بدن کے اعضاء سے اس پر عمل کیا جائے۔ اور یہ تینوں چیزیں ضروری اور لازم ہیں۔ اگر وہ عبادت بدن سے ادا کرنے سے تعلق رکھتی ہے تو بدن سے اس کو پورا کیا جائے، اور اگر از قسم مالی ہے تو مال خرچ کر کے اس کو پورا کیا جائے۔ اور اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

مذکورہ بالا تفریع اس کے علم اور تصدیق کی بناء پر ہے۔ اور اگر اس کو کوئی شخص بلا عذر ترک کر دے تو وہ فاسق ہو گا اور گنہگار ہو گا۔ یہ بدن سے عمل کے لازم ہونیکی تفریع ہے۔ اور اگر ترک عمل کسی شرعی عذر یا کسی مجبوری یا اکراہ کی بناء پر ہو اسے تو اس کے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔

وَالثَّانِي وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضِ وَالْمُجْمَلِ وَخَابِرِ الْوَاحِدِ كَصَدَقَةِ الْفَطْرِ وَالْأَصْحَابِيَّةِ فَإِنَّهَا ثَبَتَتْ بِأَخْبَارِ الْوَاحِدِ الَّذِي فِيهِ شُبْهَةٌ فَيَكُونُ أَجَابًا وَحَكْمُهُ الزُّوْمُ عَمَلًا لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِينِ فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِي الْعَمَلِ دُونَ الْعِلْمِ حَتَّى لَا يَكْفُرَ جَاهِدًا لَا لِعَدَمِ الْعِلْمِ وَيَفْسُقُ تَارِكًا إِذَا اسْتَعْتَفَ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ بَأَنَّ لَا يَرَى الْعَمَلُ بِهَا وَاجِبًا لَا أَنْ يَثْبُتَ وَنَبْهًا فَإِنَّ النَّهْلُونَ بِالشَّرْعِيَّةِ كَعَفْرِ وَرَأْمَا خُصَّ أَخْبَارُ الْأَحَادِ بِالذِّكْرِ أَعْتَابًا لِلْعَالِبِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ فَأَمَّا مَا تَوَلَّى فَلَا أَمْرَ فَأَمَّا تَوَلَّى الْعَمَلِ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ بِطَرِيقِ التَّوَادُلِ بَأَنَّ يَقُولُ هَذَا الْخَبَرُ ضَعِيفٌ أَوْ غَرِيبٌ أَوْ مُخَالَفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا يَفْسُقُ فِيهِ لِأَنَّ هَذَا الْيَسْرَ لِلْهَوَى وَالشَّهْوَةِ بَلْ مِمَّا تَوَارَتْ بِهَا الْعُلَمَاءُ لِأَجْلِ الدَّقِيقَةِ وَالْفَطَابَةِ -

ترجمہ

اور دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں کسی قدر شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض اور مجمل اور خبر واحد جیسے صدقہ فطر اور قربانی۔ کیونکہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت ہوئے ہیں جس میں کسی قدر شبہ ہے لہذا دونوں واجب ہو گئے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے، اور اس پر اعتقاد اور یقین کرنا لازم نہیں پس واجب فرض کے مثل عمل میں ہے نہ کہ علم میں یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا یعنی عدم علم

یقین کی وجہ سے اس کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور البتہ اس کے تارک کو اس وقت فاسق کہا جائیگا جبکہ وہ اخبار
آحاد کا استخفاف کرے۔ بایں طور کہ وہ ان اخبار آحاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے، یہ نہیں کہ وہ اخبار آحاد کی تکفیر
کرے کیونکہ شریعت کی تحقیق کفر ہے۔ اور متن میں اخبار آحاد کو خصوصیت سے ذکر کرنا غالب کا اعتبار
کر کے ہے۔ ایسا نہیں کہ واجب صرف اخبار آحاد سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ مگر جب وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق
نہیں کہا جائیگا۔ اور بہر حال بطریق تاویل اخبار آحاد پر عمل کا ترک کرنا مثلاً یوں کہتا ہے کہ یہ خبر ضعیف
ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہ کہا جائے گا۔ کیونکہ تاویل اس
کی خواہش نفسانی کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ اس قبیل سے ہے کہ علماء کو ذہانت اور دقت نظر کی وجہ سے ملی ہے۔

تشریح

قولہ والشافی واجب الہ۔ عزیمت کی دوسری قسم واجب ہے۔ واجب اس شرعی حکم کو
کہا جاتا ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس کے ثبوت میں شبہ ہو۔ اس کی بہترین
مثال مام مخصوص البعض ہے۔ اسی طرح مجمل اور خبر واحد ایسے دلائل ہیں جن کے ثبوت
میں شبہ ہے۔ جیسے صدقہ فطر اور قربانی کا وجوب ہے۔ ان دونوں کا ثبوت ایسے دلائل سے ہوا ہے
جن کے ثبوت میں شبہ ہے۔ دلیل میں شبہ کی بناء پر اس سے ثابت شدہ حکم کو واجب کہا جاتا ہے۔
واجب کا حکم۔ اس کے تقاضے پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس کے مطابق یقین اور اعتقاد کرنا واجب
نہیں ہے، گویا عمل میں تو فرض کے مانند ہوتا ہے البتہ اعتقاد اور یقین میں فرض کے برابر نہیں ہوتا۔
چنانچہ اسی فرق کی بناء پر کہ اس کی دلیل میں شبہ ہوتا ہے واجب کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔
البتہ اگر کوئی شخص خبر واحد کی تخفیف کرے اور اس پر عمل کو واجب قرار نہ دیکر عمل نہیں کرتا تو ایسے شخص
کو فاسق کہا جائیگا۔ اور اگر ان کی اہانت کرے پھر عمل کو ترک کر دے تو ایسے شخص کی تکفیر کی جائیگی
اس لئے کہ شریعت کی توہین کرنا کفر ہے۔

قولہ وانما خص اخبار الاحاد بالذکر الہ۔ خبر واحد کا ذکر متن میں خاص طور پر اس وجہ سے کیا گیا ہے
کہ واجب کا ثبوت بالعموم اخبار آحاد سے ہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لینا چاہئے کہ واجب کا ثبوت
خبر واحد کے علاوہ دوسرے دلائل سے نہیں ہوتا۔

تارک واجب فاسق کیوں؟ واجب کے تارک کو فاسق اس صورت میں کہا جائیگا جب اس
نے اس پر عمل کو کسی تاویل کی بناء پر ترک نہ کیا ہو۔ اور اگر کسی تاویل کی بناء پر واجب پر عمل کو
ترک کیا گیا جیسے تارک نے یہ سمجھ کر عمل کو ترک کیا کہ یہ خبر ضعیف ہے، یا یہ خبر غریب ہے۔ یا یہ کہتا
ہے کہ یہ کتاب اللہ کے خلاف ہے تو اس صورت میں ایسے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔ اس وجہ
سے کہ یہ تاویل عملی اور تحقیقی بنیاد پر ہے، ہوائے نفس کی وجہ سے نہیں۔

بالخصوص یہ نظر کی باریکی اور ذہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِأَقَاتِهَا
مِنْ غَيْرِ اقْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ فَاحْتَرَمَ بِقَوْلِهِ أَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ اقْتِرَاضٍ
وَلَا وَجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبُ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَنْصَحَ هَذِهِ الْقِيُودَاتِ فِي التَّعْرِيفِ إِلَّا أَنَّهُ
اِكْتَفَى عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلَكِنْ قَالُوا إِنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصْدُقَانِ إِلَّا عَلَى سُنَّةِ الْهُدَى
وَالنَّقِصِ الْأَوَّلِيِّ إِنَّمَا هُوَ لِمَطْلُوقِ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ تَفَعَّلَ عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ وَغَيْرِ بَعْضِ الصَّخَابَةِ
يُقَالُ سُنَّةٌ أَيْ كِبَرٌ وَعُمُرٌ وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ مَطْلُوقُ طَرِيقَةِ النَّبِيِّ
يَعْنِي إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِينَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلَى طَرِيقَةِ الصَّخَابَةِ كَمَا رَوَى أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ
قَالَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ مِنَ الدِّيَرِ لَا يُنْصَرَفُ وَهُوَ السُّنَّةُ أَسْرَافُهَا سُنَّةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهِيَ أَنْ الدِّيَةَ
إِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثَلَاثًا فَالزَّجَلُ وَالْأُنْثَى فِيهِ سَوَاءٌ وَإِذَا بَلَغَ الثَّلَاثَ فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ وَنُصْفُهَا
يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَإِذَا أُسْرِيَتْ سُنَّةٌ غَيْرُ النَّبِيِّ يُقَالُ هَذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ أَوْ سُنَّةُ أَبِي كَعْبٍ
وَعُودٌ وَهِيَ نَوَاعِنُ أَيْ مَطْلُوقُ السُّنَّةِ لِأَنَّهَا مَطْلُوقَةٌ تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا عَلَى نَوَاعِنِ الْأَوَّلِ سُنَّةُ
الْهُدَى وَتَارِكُهَا لَيْسَتْ وَجِبَ اسَاءَةٌ أَيْ جَزَاءُ اسَاءَةٍ كَالْوَمِّ وَالْعَنَابِ أَوْ سُنَّةِ جَزَاءِ اسَاءَةٍ
اسَاءَةٌ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْإِذَا فِي الْأَقَامَةِ فَإِنَّ
هُوَ لَا وَكُلُّهَا مِنْ جُمْلَةِ شُعَائِرِ الدِّينِ وَاعْلَامِ الْإِسْلَامِ وَلِهَذَا قَالُوا إِذَا أَصْحَابُ أَهْلِ مِصْرَ عَلَى
مَرْكَبَاتِهِمْ تَلَّوْا بِالسَّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُفْلِ مِنْهَا آثَارٌ لِأَخْصِي وَالثَّانِي
الزَّوَادِكُ وَتَارِكُهَا لَيْسَتْ وَجِبَ اسَاءَةٌ كَمَا فِي تَعْرِيفِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي لِبَاسِهِ وَتَعُودُهُ وَقِيَامِهِ فَإِنَّ
هُوَ لَا وَكُلُّهَا لَا تَصُدُّ عَنْ مَنَنِ عَلَى وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَتَقْصِدُ الْقَرِيبَةَ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ فَإِنَّهُ كَانَ
يَلْبَسُ جُبَّةً حُمْرَاءَ وَخَضِرَاءَ وَبَيْضَاءَ طَوِيلَ الْكُمَيْنِ وَمِنْ بَيْنَمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحُمْرَاءَ وَكَانَ
مَقْدَارُهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ أَوْ ثَمَنِي عَشَرَ ذِرَاعًا أَوْ أَكْثَرَ وَكَانَ يَقْعُدُ مُخْتَبِئًا كَأَسْرَافٍ
وَمُرْتَجِعًا لِلْعَدَمِ وَعَلَى فَيْسَةِ التَّشْهِيدِ أَكْثَرُ فِهَذَا كُفْلُهَا مِنْ سُنَنِ الزَّوَادِكِ يَثَابُ الْمَرْءُ
عَلَى فَعْلَائِهَا وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْقَطِ إِلَّا أَنَّ الْمُسْقَطَ مَا أَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ
وَهَذَا أَمَّا ارْتِعَادُ بِهِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ

اور تیسری قسم سنت ہے وہ ایسے اچھے طریقے کا نام ہے جو دین میں سلوک اور رواج پذیر ہو۔
اس کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کے قائم کرنا مطالبہ کیا جائے۔
مصنف نے اپنے قول بطالب سے نفل سے احتراز فرمایا ہے اور من غیر اقتراض و وجوب کی قید سے فرض اور وجوب
سے احتراز کیا ہے۔ اور مناسب تھا کہ مصنف ان قیودات کو تعریف میں ذکر فرما دیتے لیکن انہوں نے لفظ حکم کہہ کر

ان سے انکار کیا ہے مگر بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم دونوں صرف سنن ہی پر صادق آتے ہیں اور آئندہ آنیوالی تقسیم مطلق سنت کی ہے۔ مگر سنت کا اطلاق نبی کریمؐ اور غیر نبی یعنی صحابہؓ دونوں کے طریقے پر ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے سنت ابی بکرؓ اور سنت عمرؓ اور سنت خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا مطلق سنت کا اطلاق صرف طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے یعنی جب بلا کسی قرینہ کے سنت کا اطلاق کیا جائے تو وہ صحابہ کی سنت پر اطلاق نہیں کیا جائیگا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سعید بن المسیبؓ نے فرمایا دیت کا وہ حصہ جو تنہائی سے کم ہو اس کی تصنیف نہیں ہوتی۔ یہی سنت ہے اور سنت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مراد لی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دیت جو تنہائی تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اور جب ثلث اور اس سے اوپر تک پہنچ جائے تو اس میں مرد کے حصے جو حصہ لیا جائے گا عورت کے لئے اس کا آدھا حصہ لیا جائیگا۔ اور جب غیر نبی کی سنت کا ارادہ کیا جائیگا تو کہا جائیگا کہ یہ شیخین کی سنت ہے یا حضرت ابو بکر کی سنت ہے۔ اسی طرح دوسرے صحابہ کے لئے کہا جائیگا۔ اور سنت کی دو قسمیں ہیں، یعنی مطلق سنت کی نہ کہ اس سنت کی جس کی تعریف گذر چکی ہے اور اس کا حکم دو قسموں پر ہے۔ پہلی قسم سنت ہدیٰ ہے جس کا تارک اسارۃ کا مستحق ہوتا ہے یعنی اسارت کی جزاء کا جیسے ملامت کرنا، سزا دینا۔ اور جزاء کا نام اسارۃ اس لئے رکھا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے جزاء سیدۃ سیدۃ مثلاً۔ جسے جماعت، اذان اور اقامت۔ کیونکہ یہ تمام کی تمام شعارِ دین میں سے ہیں۔ اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ جب اہل فہم اس کے ترک پر اصرار کریں تو امام وقت کی طرف سے ہتھیاروں کے ذریعہ قتال کیا جائیگا۔ اور ان مذکورہ کے بارے میں بیشمار روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ دوسری قسم سنن زوائد (سنن غیر مؤکدہ) ہے جس کا تارک اسارت کا مستحق نہیں ہوتا مثلاً نبی اکرمؐ کے وہ اخلاق و عادات جو آپ سے لباس اور قعود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں۔ کیونکہ ان میں سے تمام کے تمام بطور عبادت صادر نہیں ہوئے، نہ قربت کے ارادہ سے صادر ہوئے بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئے کیونکہ نبی کریمؐ جبہ زیب تن فرماتے تھے اور کبھی سرخ و دھاریوں والا اور کبھی سبز رنگ کا اور کبھی بالکل سفید بھی ہوتا تھا اور آستین لمبی ہوا کرتی تھی اور کبھی کبھی سر مبارک پر سیاہ رنگ کا عمامہ باندھتے اور کبھی سرخ و دھاریوں والا اور اس کی لمبائی سات ہاتھ کی ہوتی تھی اور بارہ ہاتھ کی بھی ہوتی تھی اور کبھی اس سے کم اور کبھی اس سے زائد۔ اور بسا اوقات احتیاط بیٹھے اور کبھی جہاز لٹو ہو کر بیٹھے تھے اور اکثر دہشتہ تشہد کی ہدیت پر بیٹھا کرتے تھے۔ یہ تمام سنن زوائد میں سے ہیں۔ انسان ایسا کرنے پر ثواب پائے گا اور اس کے ترک کرنے پر سزا نہ دیا جائیگا۔ یہ بمعنی مستحب ہیں مگر اصطلاحی مستحب وہ ہے جس کو علماء نے پسندیدہ قرار دیا ہو اور یہ وہ ہیں جو نبی کریمؐ کی عادت شریفہ تھی۔

عزیمت کی تیسری قسم کا نام سنت ہے۔ سنت ایسے طریقے کا نام ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب سے جدا گانہ ہے۔ فرض اور واجب کے ماسوا کی قید ایسے قرینہ کی

تشریح

بنیاد پر لگائی گئی ہے کہ جس سے یہ واضح ہو جائے کہ سنت فرض اور واجب کے بالمقابل ہو کرتی ہے چنانچہ سنت میں جو طریقہ رائج ہوگا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے ماسوا ہوگا۔ طریقہ مسلوک سے ایسا عمدہ طریقہ مراد ہے جس کو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو اسی طرح اسکو صحابہ کرامؓ نے بھی اختیار کیا ہو۔ سنت کا یہ حکم ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کر نیکاً مطالبہ کیا جائے۔ مطالبہ کئے جانے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے "ما ناکم الرسول فخذوه وما نہاکم عنہ فانتہوا" یعنی رسول جو چیز تمہارے لئے پیش کریں اسکو قبول کرو اور جس چیز سے منع فرمائیں اس سے باز آ جاؤ۔

قولہ ان یطالب اللہ۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ان یطالب کی قید اس لئے بیان کی ہے تاکہ نفل سے احتراز ہو جائے۔ اور من غیر افتراض ولا وجوب کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ فرض اور واجب سے احتراز ہو جائے۔ مگر ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا لیکن وہاں ذکر نہ کرتے ہوئے حکم ہی پر اکتفا کر لیا گیا۔ قولہ ولكن قالوا ان هذا التعريف اللہ۔ شارح علیہ الرحمہ کی یہ عبارت ایک مشبہ کے ازالہ پر مبنی ہے۔ شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم معلوم ہوتا ہے یہ سنت کے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدیٰ یعنی سنت مذکورہ ہے۔ کیونکہ سنت ہدیٰ ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کے قائم کر نیکاً مطالبہ بھی کیا جاتا ہے جبکہ سنن زوائد بطور عادت کے رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر۔

قولہ والتقسیم الا فی انما ہولہ مطلق السنۃ اللہ۔ اس عبارت سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنت ہدیٰ پر صادق آتی ہے تو پھر اس سنت کی تقسیم سنن ہدیٰ اور سنن زوائد کیطریق کیسے درست اور مناسب ہوگی؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آئیوالی تقسیم سنت ہدیٰ کی نہیں ہے بلکہ یہ تقسیم مطلق سنت کی ہے۔ قولہ الا ان السنۃ تقع اللہ۔ اس عبارت سے مصنف نے شواہد اور احناف کے مابین ایک اختلاف کو ذکر کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی ذکر کردہ تعریف اور حکم میں احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے ہاں اختلاف اس سلسلہ میں ہے کہ سنت کا اطلاق نبیؐ کے علاوہ کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبیؐ کے طریقہ پر نہیں ہوتا الغرض بغیر کسی قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہؓ کے طریقہ پر نہیں ہوتا۔ اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبیؐ کے طریقہ پر ہوتا ہے بعینہ صحابہؓ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔

احناف کی دلیل آپؐ کا قول "من سن سنۃ حسنۃ فلا اجر ہاد اجرہ ممن عمل بہا" جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کے لئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کرے گا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمہ "من" ما ہے اسلئے "نبی" غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کرے گا اس کے لئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا

جائیگا۔ امام شافعیؒ کی دلیس سے پہلے دیت کے بارے میں یہ غور فرمائیں کہ احناف کے نزدیک عورت مطلقاً مرد کی پٹ سے لطف ہو کر کرتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں مساوی ہیں انھوں نے اپنے مذہب کی تائید کے لئے یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیبؓ نے فرمایا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہو کر کرتی۔ اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیبؓ کی مراد سنت سے نبی علیہ السلام کی سنت ہے۔ اس سے معلوم یہ ہوا کہ سنت کا لفظ جب مطلقاً بولا جاتا ہے تو اس سے نبیؐ کی سنت مراد ہوتی ہے، غیر نبیؐ کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبیؐ کی سنت کا ارادہ کیا جائے تو اسکو اضافت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے ہذہ سنتہ الشیخین، ہذہ سنتہ ابی بکر وغیرہ۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ سعید بن المسیبؓ کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبیؐ نہیں ہے بلکہ یہاں زید بن ثابتؓ کی سنت مراد ہے۔ چنانچہ زید بن ثابتؓ فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلاث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ سنت کا اطلاق نبیؐ اور غیر نبیؐ دونوں کی سنت پر ہوتا ہے اور یہی ہمارا مدعی بھی ہے۔

اقسام سنت :- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں۔ ۱، سنن ہدیٰ ۲، سنن زوائد۔ سنن ہدیٰ وہ ہے جس کا ترک کرنا اسارت کی سزا کا مستحق ہوتا ہے یعنی تارک زجر و توبیخ کا مستحق ہوتا ہے۔ سنن میں اسارت سے پہلے جزاء کا لفظ محذوف ہے یا جزاء اسارت کو اسارت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلاً کہ جزاء سیئۃ کو سیئۃ کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔ سنت ہدیٰ کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے۔

سنن زوائد وہ ہیں جن پر عمل کرنا ضروری نہ ہو اور ان کا تارک مستحق ملامت نہ ہو بلکہ کرنے پر ثواب کا مستحق ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و عادات جو آپؐ کے لباس پہننے اٹھنے اور بیٹھنے میں صادر ہوئے۔ بلکہ وہ امور آپؐ سے بطور عادت صادر ہوئے۔ مثلاً آپؐ نے جب کا استعمال فرمایا، کبھی سرخ دھاریوں والا، اور کبھی سبز رنگ کا، اور کبھی بالکل سفید آستین انکی لمبی ہو کر تھی، بسا اوقات آپؐ نے علمہ مبارک سر پر باندھا کبھی سرخ دھاریوں والے کپڑے کا۔ اور دستار کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی اور کبھی بارہ ہاتھ کی ہوتی تھی۔ اسی طرح آپؐ جب توبنا کر بیٹھتے تھے اور عذر کی بنا پر چار زانو ہو کر بیٹھنا بھی آپؐ سے ثابت ہے مگر زیادہ تر آپؐ کا بیٹھنا تشہد کی ہدیت پر ہوتا تھا۔ یہ سب از قسم سنن زوائد ہیں۔ ان کے مطابق عمل کرنے پر ثواب مرتب ہو گا اور نہ کرنے پر کسی قسم کی ملامت نہ کی جائے گی، نہ سزا دی جائے گی۔ یہی معنی مستحب کے بھی ہیں

مستحب اور سنن زوائد کا فرق :- مستحب وہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال و اخلاق میں سے جن کو علماء حق نے پسند فرمایا ہو۔ اور سنن زوائد وہ ہیں جن کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور

عادۃ انجام دیا ہو۔ سنن ہدی کی تعداد کم اور سنن زوائد کی تعداد زیادہ ہیں۔ اسی وجہ سے اتن نے سنن ہدی کیلئے مفرد کا لفظ اور زوائد کے لئے جمع کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ وَهُوَ مَا يَثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ عَزْفًا بِحُكْمِهِ إِتِبَاعًا لِلشَّلَكِ وَفِي ذِكْرِ نَفْسِ الْعِقَابِ دُونَ الذَّمِّ وَالْعِقَابُ تَنْبِيْهُ عَلَى أَثَمَةٍ لَا يُدْرِي حَالُ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرُّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهَذَا النَّعْصِ أَثَمَةٌ يَثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يُجَالِثُ مَا ذَكَرَ الْفَقَهَاءُ أَثَمَةً لَوْ صَلَّيْ أَرْبَعًا وَقَعَدَ عَلَى الرُّكْعَتَيْنِ تَمَّ فَرَضُهُ وَأَسَاءَ لَا تَنْ هَذِهِ الْإِسَاءَةُ لَيْسَتْ بِإِعْتِبَارِ نَفْسِ الرُّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَأْخِيرِ السَّلَامِ وَاخْتِلَافِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لِمَا شَوَّحَ النَّفْلَ عَلَى هَذَا الْوَصْفِ وَجِبَ أَنْ يَبْقَى كَذَلِكَ يَعْزُ أَنْ لَا يَكِلُزُمْ فِي حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَهُمْ يَلِزُّمْ قَبْلَ الْإِبْتِدَاءِ فَإِنْ شَوَّحَ فِي النَّفْلِ لَا يَلِزُّمْ إِسْمَاءُ مَاءً وَلَوْ أَفْسَدَ لَا يَكِلُزُّمْ قَضَاءُكَ سَوَاءٌ كَانَ صَوْمًا أَوْ صَلَاةً فَلَمَّا كَانَ مَا أَذَاءً وَجِبَتْ صِيَانَتُهُ وَلَا سَبِيلَ الْبَهَا إِلَّا بِالزَّامِ الْبَاقِي لِأَنَّ الصَّلَاةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يُقَدِّمْ حُكْمُهُ إِلَّا إِذَا كَانَ تَامًا لَوْ كَانَ شَفَعًا أَوْ صَوْمًا يَوْمًا فَإِنْ أَذَى بَعْضُ الصَّلَاةِ أَوْ الصَّوْمِ فَعَلَيْكَ أَنْ يَتَمَّ وَلَا يَكِلُزُّمْ إِبْطَالُ عَمَلِهِ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَبْغُلُوا أَعْمَالَكُمْ وَإِنْ أَفْسَدَ لَا يَجِبُ أَنْ يَقْضِيَهُ لَنُكُونَ فِيهِ حَيَاتًا وَلَا يُقَالُ لَيْسَ فِيهِ إِبْطَالُ الْعَمَلِ بَلْ أُمْتِنَازٌ عَنْهُ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ الْأَجْزَاءَ الْمُؤَدَّبَةَ لَمَّا كَانَ لَهَا عَرْضَةٌ أَنْ تُصَيَّرَ عِبَادَةٌ تَعُدُّ الْقَامَ وَالْمَرْبُوعًا فَكَأَنَّهَا إِبْطَالُهَا وَهُوَ كَالْمَذْأَبِ حَتَّى لَا يَكُنْ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا أَيْ الشُّهُورُ مُقْبِلِينَ عَلَى الذَّرِّ لِأَنَّ الْمَذْأَبَ حَتَّى لَا يَكُنْ تَعْمِدَ مِنْ حَيْثُ الذَّكَرُ مِنْ حَيْثُ الْفِعْلُ بِأَنْ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أَصْلَ رُكْعَتَيْنِ تَشْتَمُّ وَجِبَ لَصِيَانَتِهِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ أَيْ شَتَمٌ وَجِبَ لَصِيَانَتِهِ هَذَا الذَّكَرُ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِأَجْمَاعٍ بَيْنَتْ وَكَلِمَتُكُمْ فَأَوْ جِبَ لِعَظِيمِ ذِكْرِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِي الذَّرِّ بِالْأَتْفَانِ فَلَا تَنْ يَجِبُ لَصِيَانَتِهِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ بَقَاؤُهُ أَوْ لِي بِالْإِهْتِمَامِ وَالْإِهْتِمَامُ لَا تَنْ الدَّوَامُ أَمَّا هَذَا مِنْ الْإِبْتِدَاءِ فِي الْبَيْتِ وَالْفِعْلِ أَوَّلِي مِنَ التَّسْمِيَةِ سَرَفِ الْإِهْتِمَامِ۔

ترجمہ

اور جو حق قسم نفل ہے۔ نفل وہ امر مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا، اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنف نفل کی تعریف اس کے حکم سے سلف کا اتباع کرتے ہوئے کی ہے۔ اور عذاب کی نفی کے ذکر کرنے میں نہ کہ مذمت یا عتاب کا لفظ کرنے میں تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور ان معنی کے لحاظ سے دو رکعتوں سے زائد مسافر کیلئے نفل ہے کہ وہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا اور اس کو ترک کر دینے سے عذاب نہ دیا جائے گا۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ یہ تو فقہاء

کی صراحت کے تحت ہے کہ مسافر مصلیٰ نے اگر چار رکعتیں پڑھ لیا اور دو رکعت پڑھ کر قعود کیا ہے تو اس کا فرض تام ہو گیا مگر اس نے ہر کیا۔ جواب یہ ہے کہ یہ برائی نفس بکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کو مؤخر کر دینے کی وجہ سے ہے نیز نفل کو فرض کے ساتھ مخلوط کر دینے کی وجہ سے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جس مصلیٰ نے نفل نماز کو اس وصفت سے شروع کیا تو وہ جب تک کہ اسی وصف کے ساتھ باقی بھی رہے۔ یعنی شروع کر دینے کے بعد نفل لازم نہیں ہوتی جس طرح سے کہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھی۔ لہذا اگر کسی نے نماز نفل شروع کر دی تو تمام اس کے لئے لازم نہیں اور اگر فاسد کر دے تو اس کی قضاء لازم نہیں ہے خواہ نفل نماز ہو یا نفل روزہ ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ نفل کے ذکر نواہی نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے۔ اور حفاظت کی صورت یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے کیونکہ نماز روزہ اس قبیل سے ہیں کہ جن کا حکم مفید نہیں ہو گا جب تک کہ وہ تام نہ ہو جائیں۔ نماز میں تام نہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ شفع ہو جائے اور روزہ ہے تو دن پورا ہو جائے۔ لہذا اگر اس نے نماز یا روزہ کو ادا کرنا شروع کر دیا ہے تو اس پر واجب ہے کہ انکو پورا کرے ورنہ الباطل عمل لازم آئیگا اور یہ حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ اپنے عملوں کو باطل مت کرو۔ اور اگر فاسد کر دیا ہے تو اس کی قضا واجب ہے تاکہ عمل کی حفاظت ہو سکے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس صورت میں الباطل عمل نہیں ہے بلکہ عمل سے امتناع ہے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجراء جو ادا کئے جا چکے ہیں اس کے لئے جب ایسی قوت حاصل ہو چکی ہے جو تمام ہونے کے بعد عبادت ہو جائے اور اس نے اس کو تام نہیں کیا تو گو یا اسے باطل کر دیا۔ اور وہ نذر کی طرح ہے جو اللہ کے لئے محض زبان سے متعین کر دینے سے ہو گئی ہے نہ فعل کے لحاظ سے۔ مصنفؒ نے اس شروع فی النفل کو نذر پر قیاس کیا ہے کیونکہ نذر صرف زبان سے ذکر کر دینے سے اللہ تعالیٰ کیلئے ہو جاتی ہے نہ کہ بحیثیت فعل کے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے ۱۰ اَللّٰهُمَّ عَلٰی اَنْ اُحْضِلَ رَضَعَتَيْنِ (مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کے لئے دو رکعت پڑھوں) پھر اس کی حفاظت کے لئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی اس ذکر لسانی کی حفاظت کے لئے ابتداء فعل واجب ہو گیا اس میں ہمارے اور تمہارے درمیان اجماع ہے۔ لہذا جب ذکر اللہ کی تعظیم کے لئے بالاتفاق نذر میں ابتداء فعل لازم ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے اس فعل کی بقاء واجب ہوگی یعنی اہتمام و دوام کے لحاظ سے کیونکہ ابتداء سے دوام آسان ہے سہولت کے بارے میں اور اہتمام میں فعل زیادہ آسان ہے قول و ذکر کے مقابلہ میں۔

تشریح

قولہ والرابع النفل الہ۔ اور عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے۔ نفل اس شرعی حکم کا نام ہے جس کے انجام دینے پر ثواب دیا جاتا ہے، اور عمل نہ کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہوتا۔

ما تن نے حکم نفل کی تصریحات جن لفظوں سے کی ہے وہی نفل کا حکم بھی ہے۔ اسلاف نے بھی یہی طرز اختیار فرمایا ہے۔ تن میں نفل کے تارک سے عذاب کی نفی کی گئی ہے، ذم اور عتاب کی نفی نہیں

کی گئی کیونکہ دم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ نفل کے ترک کرنے پر طاعت اور عذاب ہوگا یا نہیں۔ تو ان کو چونکہ اس کا علم نہیں ہے اس لئے صرف عتاب کی نفی کی گئی ہے۔

نفل کی تعریف کے پیش نظر مسافر چار رکعت والی نماز کو دو رکعت کے بجائے اگر چار رکعت پڑھ لیتا ہے تو دو رکعت نفل ہوں گی۔ اب اگر کوئی شخص یہ اشکال کرے کہ فقہار نے کہا ہے کہ چار رکعت والی نماز کو مسافر اگر چار رکعت پڑھے اور دو رکعت کے بعد قعدہ کرے تو اس کا فرض ادا ہو جائیگا اور وہ گنہگار ہوگا۔ تو ایسا کرنے پر اس کا گنہگار ہونا اس کی علامت ہے کہ فقہار کی نظر میں یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں۔ اگر یہ دونوں رکعتیں اس کی نفل شمار ہوتیں تو یہ شخص گنہگار کیوں ہوتا؟

اس علمی سوال کا جواب یہ دیا جائیگا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا دو رکعت نفل پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ فرض کی دو رکعت پڑھنے کے بعد اور سلام پھیرنے میں چونکہ اس نے تاخیر کی ہے اس تاخیر اور نفل کو فرض کے ساتھ مخلوط کرنے کی بنا پر اس کو گنہگار کہا گیا ہے

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل جس وصف کے ساتھ شروع کیا جاتا ہے اسی وصف کے ساتھ آخر تک باقی رہتا ہے۔ گویا نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے نفل تھا، وہ جب نہیں تھا شروع کرنے کے بعد آخر تک وہ نفل ہی باقی رہتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ شے کی بقاء اس کی ابتداء کے خلاف نہیں ہوتی، اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب نہیں۔ اور شروع کرنے کے بعد اگر اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء واجب نہ ہوگی خواہ نفل بصورت صلوٰۃ ہو یا صوم ہو۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے اور اس کو پورا کرنا بھی واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ اور اگر درمیان میں اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء بھی واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ نفل کے ادا کر نیوالے نے جو عبادت کی ہے اس کی حفاظت کرنا ضروری ہے تاکہ عمل باطل نہ ہونے پائے اس کی حفاظت اسی وقت ہو سکتی ہے جب باقی ماندہ حصہ کو لازم قرار دیا جائے۔ اس لئے نفل اگر بصورت نماز ہے تو وہ ایک شفعہ پوری ہو جائے اور روزہ ہے تو پورے دن میں پورا ہو جائے۔ لہذا اگر اس نے نماز اور روزہ میں سے ایک حصہ پورا کر دیا تو باقی ماندہ حصہ کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ عمل کا باطل کرنا لازم آئے گا اور یہ عمل تو بطل اور اعمال کے خلاف ہے، اس لئے عمل کو باطل کرنا حرام اور ناجائز ہوگا۔ اور اگر فاسد کر دیا جائے تو اس کی حفاظت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی قضاء واجب قرار دی جائے۔

ایک اعتراض۔ ولا یقال الخ سے مصنف نے ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے سوال یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد باطل کرنے سے امتناع عن العمل لازم آتا ہے جبکہ حرام عمل کا باطل ہے، امتناع عن العمل حرام نہیں ہے۔ اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا نہ

کرنے سے قضا واجب نہ ہونا چاہئے۔

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ نفل کا جو قصہ ادا کیا جا چکا ہے جو ایسا ہے کہ پورا ہونے کے بعد عبادت میں پہلے مگر فاسد کر کے اس نے اس قصہ کو پورا نہیں کیا اس لئے کہا جائیگا کہ گویا اس نے اس کو ضائع کر دیا ہے اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد الباطل عمل لازم آیا اور الباطل عمل حرام ہے اس لئے اس کی حفاظت کرنے کی عرض سے اس کو پورا کرنا لازم اور ضروری ہے اور فاسد کرنے کی صورت میں قضا واجب ہے۔

احناف نے نفل کی قضا کے وجوب کو نذر پر محمول کیا ہے اس لئے کہ اگر کسی نے اللہ کی نذر مانی اور کہا **لِلّٰہِ عَسٰی اَنْ اُصِیْبَہُ** رکعتین (اللہ کے واسطے میرے ذمہ دو رکعتیں لازم ہیں) تو یہاں اگرچہ فعل موجود نہیں ہے، صرف زبان سے وہ فعل کا نام لے رہا ہے۔ مگر صرف زبان سے کہنے کی بنا پر اس پر اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس کی حفاظت کیلئے نذر ملنے ہوئے فعل کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر شوافع بھی متفق ہیں۔ لہذا جب نذر میں اللہ کے نام کی فطرت اور احترام کو برقرار رکھنے کے لئے باتفاق فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو نفل کو شروع کرنے میں ابتداء کے فعل کی حفاظت کیلئے اس کا باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ واجب ہو گا۔ کیونکہ بقا و دوام فعل کی ابتداء سے آسان ہوتا ہے۔ ذکر کے مقابلے میں نفل اولے ہوتا ہے۔

وَرُخْصَةٌ عَطْفٌ عَلَى قَوْلٍ بِخَرْمَةٍ وَلَمْ يُعْرِضْهَا لِأَنَّهُمَا لَيْسَتْ بِمَشَارِكَةٍ مَعْنَى وَلَيْسَ لَهَا حَقِيقَةٌ مُتَّحِدَةٌ تَوْحِيدٌ فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِهَا عَلَى السُّوَبِ كُلِّ قَسْمَةٍ أَوْ لَا إِلَى الْأَنْوَاعِ ثُمَّ عُرِّفَتْ كُلُّ نَوْعٍ عَلَى حِدَةٍ وَتَقْسِيمُهَا بِأَعْتَابٍ مَّا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الرُّخْصَةِ فَقَالَ وَهِيَ أَرْبَعَةُ الْأَنْوَاعِ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهُمَا أَكْثَرُ مِنَ الْآخَرِ وَتَفْصِيلُهُ أَنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيقِيَّةَ هِيَ الَّتِي تَبْقَى عَزِيمَةً مَعْمُولَةٌ فَكُلُّمَا كَانَتْ الْعَزِيمَةُ ثَابِتَةً كَانَتْ الرُّخْصَةُ أَيْضًا فِي مَقَابِلَتِهَا حَقِيقَةً فِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ لَمَّا كَانَتْ الْعَزِيمَةُ مَوْجُودَةً مَعْمُولَةً فِي الشَّرْعِ كَمَا كَانَتْ الرُّخْصَةُ فِي مَقَابِلَتِهَا أَيْضًا حَقِيقَةً ثَابِتَةً ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا كَانَتْ الْعَزِيمَةُ مَوْجُودَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُودِ كَمَا كَانَتْ الرُّخْصَةُ أَيْضًا حَقِيقَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُودِ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ فِيهِ مَوْجُودَةٌ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَلَا تَكُونُ الرُّخْصَةُ أَحَقُّ أَيْضًا فِي الْقِسْمَيْنِ الْآخَرَيْنِ لَمَّا فَاتَتْ الْعَزِيمَةَ مِنَ الْبَيِّنِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً كَمَا كَانَتْ الرُّخْصَةُ فِي مَقَابِلَتِهَا مَجَازًا بِمَعْنَى أَنَّ إِطْلَاقَ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِمَا مَجَازًا إِذْ هِيَ صَارَتْ بِمِثْلَةِ الْعَزِيمَةِ قَائِمَةً مَقَامَهَا ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا فَاتَتْ الْعَزِيمَةَ مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ كَمَا كَانَتْ الرُّخْصَةُ أَكْثَرُ الْمَجَازِ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الْحَقِيقَةُ أَصْلًا بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي

فَائِدَةً لِّمَا وَجَدْتِ الْعَزِيمَةَ فِي بَعْضِ الْمَوَادِّ كَمَا نَبَتْ الرَّحْمَةُ انْفِصَالُ فِي مَجَازِئِهَا۔

ترجمہ

اور دوسری قسم رخصت ہے۔ یہ اس کے قول عزیمت پر عطف ہے۔ مصنف نے اس کی تعریف اس لئے نہیں کی کہ یہ معنی مشترک نہیں ہے اور نہ اس کے ایسے معنی واحد ہیں کہ جو اس کی تمام انواع میں مساوی پائے جاتے ہوں، بلکہ پہلے اس کی تقسیم کی ہے پھر ہر نوع کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جاسکے۔ چنانچہ فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ دو قسم حقیقت کی ہیں جن میں سے ایک دوسری کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے۔ اور دو قسمیں مجاز کی ہیں جن میں ایک قسم دوسری کے مقابلے میں زیادہ کامل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے کہ جس کی عزیمت پر عمل باقی رہے، لہذا جب کبھی عزیمت ثابت ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت حقیقیہ بھی باقی رہے گی۔ لہذا پہلی دونوں قسموں میں جب کہ عزیمت شریعت میں موجود اور معمول بہا ہے تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقتہً ثابت رہے گی پھر پہلی قسم میں جب کہ عزیمت من کل الوجوہ موجود رہے گی تو رخصت بھی من کل الوجوہ موجود ہوگی۔ بخلاف دوسری قسم کے کہ اس میں عزیمت من وجہ دون وجہ موجود ہوتی ہے لہذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی۔ اور بعد کی دو قسموں میں جب عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی تو اس کے مقابلے میں رخصت بھی مجازاً ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان پر مجازاً ہوگا کیونکہ رخصت عزیمت کے قائم مقام ہوگئی۔ پھر ان دونوں قسموں میں سے قسم اول میں جب عزیمت سارے عالم سے فوت ہو چکی اور کسی درجہ میں باقی نہ رہ گئی تو رخصت اتم المجاز ہوگی جس کی کوئی مشابہت حقیقت سے باقی نہ رہ گئی، بخلاف قسم ثانی کے کہ جب عزیمت بعض مقام پر اودوں میں پائی جاتی ہے تو رخصت اس کے مقابلے میں مجازیت میں ناقص ہوگی۔

تشریح

قولہ: **وَمَا خَصَّتُ الْإِنِّ**۔ اس عبارت کا عزیمت پر عطف ہے۔ رخصت وہ شرعی حکم ہے جس میں مشکل حکم کو کسی عذر اور مجبوری کی بنا پر آسان کیا گیا ہو۔

ماتن نے رخصت کی تعریف بیان نہیں کی ہے صرف تقسیم کی ہے حالانکہ پہلے رخصت کی تعریف کرنا چاہئے تھا، پھر اس کی تقسیم کو ذکر کرنا چاہئے تھا۔ وجہ تعریف نہ کرنے کی یہ ہے کہ رخصت میں مشترک اقسام میں سے کسی قسم کی تعریف صادق نہیں آتی، اس میں نہ اشتراک لفظی پایا جاتا ہے نہ مشترک لفظی عین میں اشتراک لفظی ہے کہ لفظ عین کے متعدد معانی ہیں اور ہر معنی کے وضع کر نیوالے مختلف طبقے اور گروہ ہیں۔ اسی طرح مشترک مفہوم بھی نہیں پایا جاتا ہے کہ اس کے کوئی کلی معنی ہوں جس کے متعدد افراد پائے جاتے ہوں۔ جیسے منطق میں لفظ انسان حیوان ناطق کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حیوان ناطق کے افراد کثیر ہیں۔

اسی اشتراک کے نہ پائے جانے کی بنا پر ماتن نے رخصت کی تعریف ذکر کرنے کے بجائے اسکی

تقسیم بیان فرمائی ہے، اور ہر قسم کی تعریف الگ الگ ذکر کی ہے۔

اعتراض :- قولہ و تقسیمہا باعتبار ما ہو - جب رخصت کی کوئی حقیقت نہیں جو اس کی تمام اقسام کو عام اور شامل ہو تو اس کو اپنی انواع و اقسام کی جانب منقسم کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب :- اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت کی تقسیم اس لحاظ سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ معنی اس کے حقیقی ہوں یا مجازی ہوں جیسے مشترک لفظی میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔
رخصت کی اقسام :- رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں۔ رخصت حقیقی، رخصت مجازی۔ ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔

بہر حال رخصت حقیقی کی اقسام، رخصت حقیقی وہ ہے جس کی عزیمت قابل عمل ہو اور باقی ہو۔ لہذا جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں باقی رہے گی۔ اور اول دو قسموں میں عزیمت شریعت میں معمول پر باقی رہتی ہے اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی باقی رہتی ہے، اور عزیمت پورے اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے اس لئے رخصت بھی اپنے تمام اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ اور دوسری قسم میں بعض اعتبارات سے عزیمت باقی رہتی ہے، اور بعض اعتبارات سے باقی نہیں رہتی اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہیں ہوتی۔ اور بعد والی دو قسموں میں درمیان جو عزیمت فوت ہو جاتی ہے اور موجود نہیں رہتی اس لئے اس کے مقابلے میں رخصت مجازا ہوگی۔ اور مجازا کا استعمال اس پر مجازا ہی کیا جائیگا اس لئے کہ یہ رخصت نہیں بلکہ عزیمت کے درجہ میں اس کے قائم مقام ہے۔ اور ان میں سے جو قسم اول ہے اس میں عزیمت غائب ہوتی ہے، کسی جگہ موجود نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس کو رخصت اتم المجاز کا نام دیا جاتا ہے۔ اس قسم کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

اور دوسری قسم میں عزیمت بعض مقامات میں موجود ہوتی ہے۔ اس وجہ سے رخصت کی یہ قسم مجاز ہونے میں کم درجہ کی ہے اور اس کا مجاز ہونا ناقص ہے۔

أَمَّا أَحَقُّ نَوْعِي الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتَبَيَحَ أَنِّي عُوِّدَ مِنْ مُعَا مَلَةِ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمَوَاحِدَةِ لَا أَنَّهُ يَصِيرُ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرَّمَ وَالْحُرْمَةُ كُلُّهُمَا مَوْجُودَيْنِ فَلَا حَتِيَاظَ وَالْعَزِيمَةُ فِي الْكَلَمَةِ عَمْدٌ مَعَ ذَلِكَ يَرْتَضَى فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ فَكَانَ هُوَ أَحَقُّ بِاطْلَاقِ اسْمِ الرِّخْصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الْوُجُوهِ الْبَاقِيَةِ كَمَا الْمَكْرُوهُ عَلَى أَجْوَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرَانِ كَمَا تَرْتَضَى مَنْ أُكْرِهَ عَلَى أَجْوَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى غَضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ لَا بِمَا دُونَ ذَلِكَ فَانَّمَا رَخِصَ لِمَا أَجْرَأَ عَلَى اللِّسَانِ بِشَرَطِ أَنْ يَكُونُ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ مَعَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ لِلشَّرَائِكِ وَهُوَ حَدُوثُ الْعَالَمِ وَالنَّصُوصُ الدَّالُّ

عَلَيْهِ وَالْمَحْرُومَةُ عَلَى هُمَا مَوْجُودَانِ بِلَا رَيْبٍ وَمَعَ ذَلِكَ يُرْخَصُ لِدَايْنِ حَقًّا، فَنَفْسُهُ يَفُوتُ عَيْنًا
الْإِمْتِنَاعُ صَوْمًا مَعْنَى أَنَّهُ صَوْمٌ سَاءٌ فَيَتَحَرَّبُ الْبُشَيْرُ وَأَمَّا مَعْنَى فَيُزْهَوِي التَّوَجُّهُ فِي الْأَقْدَامِ عَلَيْهَا
لَا يَفُوتُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَى لَأَنَّ التَّصَدِيقَ بَاقٍ -

ترجمہ

پہلی قسم حقیقت کی قوی ترین قسم وہ ہے جسے مباح اور جائز سمجھا جاتا ہے یعنی جس کے ساتھ سقوط
مواخذہ میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اس لئے نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے۔
قیام محرم اور قیام حکم (حرمت) کے باوجود۔ لہذا جب محرم (سبب حرمت) اور حرمت دونوں موجود ہوتی احتیاط
اور عزیمت اس سے رکھنے ہی میں ہے۔ اس کے باوجود جانب مقابل (عزیمت) کے کرنے میں رخصت دی
جاتی ہے۔ لہذا باقی اقسام سے یہ قسم رخصت کے نام کے اطلاق میں زیادہ مقدار ہوتی ہے۔ جیسے اس شخص کا
رخصت پر عامل ہونا جسے کلمہ کفر کے اجراء پر مجبور کیا گیا ہو اس وجہ سے کہ اس کو اپنی جان کا خطرہ ہے، یا اعضاء
بدن میں سے کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ درپیش ہے۔ اس کے علاوہ پر نہیں کیونکہ کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت
اس کو اس شرط کے ساتھ دی گئی ہے کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے اس کے باوجود کہ شرکت کو حرام کرنے والی
اشیاء موجود ہیں اور عالم کا حادث ہونا اور ان نصوص کا موجود ہونا جو اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس کے حرام
ہونے پر بھی دال ہیں بلا شک و شبہ دونوں چیزیں موجود ہیں اس کے باوجود اس کو رخصت دیدی گئی ہے۔
کیونکہ امتناع کی صورت میں بظاہر اس کا حق اپنے نفس میں فوت ہوتا ہے صورت بھی اور معنی بھی۔ صورت
کی مثال یہ ہے کہ اس کا اصل ڈھانچہ ہی بدل جاتا ہے اور معنی اس لئے کہ روح نکل جاتی ہے اور کلمہ کفر کے
جاری کرنے کی صورت میں معنوی طور پر اثر قتل کے کا حق فوت ہو جاتا ہے کیونکہ تصدیق قلبی تو باقی ہے۔

تشریح

رخصت حقیقی کی اول قسم جو اقویٰ بھی ہے اور اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کو رخصت
کہا جائے وہ قسم ہے کہ حرمت کے موجود ہونے اور محرم کے پائے جانے کے باوجود اس
سے آخری مواخذہ ساقط ہو جائے اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو مباح کا
کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ یہ قسم فی نفسہ مباح ہو گئی۔ اس لئے کہ مواخذہ کا نہ ہونا اس کے
مباح ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے گناہ کو اقرار و اعتراف کیا اور حق تعالیٰ نے اس
کی توبہ و استغفار کو قبول فرمایا تو اس سے اس معصیت کا مواخذہ نہ ہو گا۔ لیکن اس عدم مواخذہ سے وہ
گناہ ہونے سے خارج نہیں ہوا۔ اسی طرح رخصت کی یہ نوع بھی ہے کہ حرمت کے باوجود فی نفسہ مباح
نہیں ہوتی، البتہ معاملہ مباح جیسا کیا جاتا ہے اور اس کے مرتکب سے مواخذہ نہ کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نوع میں محرم اور حرمت دونوں موجود ہوتے ہیں اس لئے عزیمت اور احتیاط
کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو عمل میں نہ لایا جائے بلکہ اس سے بچا جائے لہذا یہ قسم دوسری اقسام کی بہ نسبت

زیادہ مستحق ہے کہ اس کو رخصت کا نام دیا جائے۔

مصنف نے اس رخصت کی مثالیں فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کو جان کے تلف کرنے یا بدن کے کسی حصہ کے بیکار کرنے کی دھمکی دی گئی تو اس کو زبان سے کفر کا کلمہ کہنے کی اجازت ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو۔ حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ محرم شرک عالم کا حدوث ہے، اور کفر پر دلالت کرنیوالی نص اور حرمت دونوں موجود ہیں مگر اس کے باوجود اس شخص کو کلمہ کفر کہنے کی اجازت دی گئی ہے۔ لہذا اگر اس کلمہ کفر کو زبان سے کہہ دیا تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا۔ اسوجہ سے کہ اگر اس مجبور شخص نے دھمکی کے وقت کلمہ کفر زبان سے نہ کہا تو اس کا حق صورتہ ومعنی دونوں فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ کلمہ کفر نہ کہنے کی صورت میں اگر اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورتہ اور معنی دونوں طرح ہلاک ہو گیا۔ صورتہ تو تلف کی صورت یہ ہے کہ مر جانے سے اس کا جسم خواب و برباد ہو گیا۔ اور معنی تلف ہونے کی یہ صورت ہے کہ اس کی جان نیست و نابود ہو گئی۔ اور اس کے کلمہ کفر کہنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایمان کا اصلی رکن تصدیق قلبی باطنی چیز ہے وہ موجود ہے۔ اس لئے کلمہ کفر کے زبان سے کہنے سے باز رہنا عزیمت ہے۔ چنانچہ اگر اس آدمی نے اکراہ کے باوجود کلمہ کفر زبان سے نہیں کہا اور اس کو تلف کر دیا گیا تو اس کو اس صبر کا اجر ملے گا۔

اکراہ کی اقسام :- قسم اول اکراہ کی یہ ہے کہ مکروہ کو جان یا اعضاء بدن کے تلف کر دینے کی دھمکی دی جائے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اس آدمی کو کلمہ کفر نہ کہنے پر جان اور تلف عضو سے کم کی دھمکی دیکھائے مثلاً اس کے مال و جائیداد کے ہلاک کرنیکی دھمکی، اس کو جیل میں قید کرنے کی دھمکی، یا بے تحاشا مارنے پیٹنے کی دھمکی دینا۔

اول قسم کی اکراہ پر کلمہ کفر کہنے کی شریعت نے اجازت و رخصت دی ہے۔ دوسری قسم کی اکراہ کو ابتلاء اور آزمائش قرار دیا ہے۔ لہذا اس کو برداشت کرنا چاہئے، کلمہ کفر زبان سے ہرگز نہ ادا کرنا چاہئے۔

وَأَفْطَارُهُ فِي رَمَضَانَ أَيْ إِذَا أَكْرَهَ الصَّائِمُ بِمَأْذِنِ الْجَائِزِ عَلَى أَفْطَارِهِ فِي رَمَضَانَ يُبَاحُ لَهُ الْإِفْطَارُ مَعَ أَنَّ الْمَحْرُومَ وَهُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ وَالْمَحْرُومَةُ كَلَامُهُمْ مَوْجُودَانِ لِأَنَّ حَقَّقَةَ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقَّ اللَّهُ تَعَالَى بِأَنَّهُ بِالْخَلْفِ

ترجمہ

اور رمضان میں مجبور شخص کا افطار کرنا۔ یعنی جب کوئی روزہ دار ایسی چیز پر مجبور کیا گیا ہو جس سے اس کو افطار پر ماہ رمضان میں مجبور ہونا پڑے تو اس کیلئے افطار مباح ہے باوجودیکہ محرم اور وہ ماہ رمضان کا موجود ہونا اور حرمت دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق ناب کے مرحد ہونے کی وجہ سے فوت نہیں ہوتا۔

تشریح

مکروہ کا رمضان میں افطار کر لینا۔ رخصت کی اس قسم کی یہ دوسری مثال ہے کہ رمضان میں روزہ دار کو اس کے روزہ کے توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے اس کی اجازت ہے۔ جبکہ محرم افطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا اور حرمت دونوں ہی پائے جاتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اس نے افطار نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائیگا۔ اور افطار کر لیا تو اللہ تعالیٰ کا حق فوت نہیں ہوتا کیونکہ اس کی تلافی قضا سے ہو جاتی ہے۔ اس لئے اگرچہ افطار کرنا ہی عزیمت ہے مگر اس شخص کو روزہ توڑ دینے کی اجازت ہے۔

وَتَلَفٌ مَّا لَ الْغَيْرِ آيٌ إِذَا أَكْرَهَ عَلَى تِلْكَ مَالِ الْغَيْرِ خَصَّ لَهُ ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُحْرِمَ وَالْمُحْرَمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ زَائِلًا وَحَقُّ السَّائِلِ بَاقٍ بِالصَّمَانِ۔

ترجمہ

اور اس شخص کا دوسرے کے مال کو ضائع کر دینا۔ یعنی جب کوئی شخص غیر کے مال کو ہلاک کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کو رخصت دی گئی ہے۔ باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق تاوان کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ دوسرے کے مال کو ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کرنا، تو شریعت نے مکروہ کو اس کی رخصت دی ہے۔ اور یہ اجازت و رخصت اس کے باوجود ہے کہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ رخصت دینے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے کلمہ کفر کو زبان سے نہ کہا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے۔ اور مال غیر میں مالک کا حق بصورت تاوان باقی رہتا ہے۔ اس لئے اگر مال کا ہلاک و برباد کرنے سے باز رہنا ہی عزیمت ہے مگر مال کو تلف کر دینے کی بھی اس کو اجازت ہے۔

تشریح

وَتَرَكُ الْمَخَافَةَ عَلَى نَفْسِهِ الْاِمْرَءُ بِالْمَعْرُوفِ عَطَفٌ عَلَى الْمَكْرُوهِ آيٌ إِذَا تَرَكَ الْمَخَافَةَ عَلَى نَفْسِهِ الْاِمْرَءُ بِالْمَعْرُوفِ الْجَائِزِ سَجَاذِلُهُ ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُحْرِمَ وَهُوَ الْوَعِيدُ عَلَى تَرَكَ الْاِمْرَءِ مَوْجِبُهُ قَائِمٌ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ زَائِلًا وَحَقُّ اللَّهِ بَاقٍ بِاعْتِقَادِ مُحْرَمَةِ التَّرَكِ۔

ترجمہ

اور اپنی جان کا خوف کرنیوالے کا امر بالمعروف کو چھوڑ دینا۔ اس کا عطف مکروہ پر ہے۔ یعنی جب اپنی جان پر خوف کرنیوالا شخص جابر بادشاہ کی وجہ سے امر بالمعروف کو چھوڑ دے تو اس کے لئے جائز ہے باوجودیکہ محرم اور وہ امر بالمعروف کے ترک کرنے پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وعید ہے اور اس کا موجب بھی موجود ہے کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق اس طور پر باقی ہے کہ اس کا اعتقاد ہے کہ یہ ترک حرام ہے۔

تشریح

مصنف کی عبارت کا عطف مکروہ پر ہے۔ اور حقیقی رخصت کی پہلی قسم کی مثال ہے۔ جب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ظالم و جابر بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے امر بالمعروف کو نہ چھوڑا تو اس کا حق بالکل ختم ہو جائیگا۔ کیونکہ بادشاہ ظالم و جابر ہے اس کو قتل کر دیگا اور اگر اس نے اس خوف و اندیشہ سے امر بالمعروف کے کام کو ترک کر دیا تو حق تقلے کا حق تو باقی رہتا ہی کیونکہ امر بالمعروف کے چھوڑنے کا حرام ہونا اس کے دل میں بصورت اعتقاد موجود ہے۔

وَجَنَابَتُهُ عَلَى الْإِحْرَامِ أَيْ وَجَنَابَتُهُ الْمَكْرُوهَ عَلَى إِحْرَامِهِ يَبْتَاعُ لَهُ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحْتَاجِ وَحُكْمِهِ جَمِيعًا لِأَنَّهُ حَقٌّ أَسَاوَحَقُّ اللَّهِ تَعْلَمُ بَاقِي بِأَدَاءِ الْغُرْمِ وَلَا يَخْلُو هَذَا الَلْفُظُ عَنْ انْتِشَارِ لَوْ أَنَّهُ جَعَلَ ضَمِيرُكَ إِلَى الْخَالْفِ يَخْرُجُ عَنِ الْإِنْتِشَارِ قَلِيلًا وَلَوْ قَدْ مَنَّ عَلَى قَوْلِهِ وَتَرَكْتَ الْخَالْفَ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ أَوْفَى بِاتِّصَالِ امْتِثَالِهِ الْمَكْرُوهَ كَلِمَةً.

ترجمہ

اور احرام کی حالت میں اس کا جنابیت کا مرتکب ہونا۔ یعنی جیسے کسی شخص کو بحالت احرام جنابیت کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کیلئے وہ امر مباح ہے جس کیلئے اسے مجبور کیا گیا ہے۔ باوجودیکہ محرم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق باقی ہے کہ وہ تاوان ادا کر دے گا مگر لفظ جنابیت میں انتشار پایا جاتا ہے۔ اور اگر اس کی ضمیر خائف کی طرف لوٹائی جاتی ہے تو انتشار سے تھوڑا بہت نکل جاتا ہے اور اگر ترک الخائف پر اس کو مقدم ذکر کر دیتے ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا کہ مکروہ کی تمام مثالیں متصل رہیں۔

تشریح

مکروہ کی دوسری مثال۔ اگر کسی حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے محرم کو ایسے کام پر مجبور کیا جائے جو احرام کے منافی ہے تو اس محرم کے لئے بحالت اکراہ اس جنابیت کے ارتکاب کی اجازت ہے جبکہ محرم یعنی احرام کی حالت کا ہونا اور اس کا حکم یعنی کسی جنابیت کا احرام کی حالت میں حرام ہونا، دونوں پائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس جنابیت کا ارتکاب نہ کیا تو بالکل فوت ہو جائیگا کیونکہ اس کو بادشاہ قتل کر دے گا اور اگر اس نے احرام کے احرام میں جنابیت کا ارتکاب نہ کیا تو اس کی قضاء واجب ہوگی۔ یہ قضاء ادا کر کے اللہ کے حق کو ادا کر سکتا ہے۔ اس لئے محرم مکروہ کے لئے جنابیت پر عمل نہ کرنا ہی عزیمت ہے لیکن اگر ارتکاب کر لیا تو اسکو اس کی اجازت ہے۔

قَوْلُهُ وَلَا يَخْلُو هَذَا الَلْفُظُ الْخ۔ شارح نے اس جگہ عبارت میں سقم بتایا ہے۔ اگر انتشار سے بچنا مقصود ہے تو اس کی ضمیر کو مکروہ یعنی خائف کی جانب راجع ہو تو لفظوں کا انتشار ختم ہو جائیگا۔ اور اگر ترک الخائف کو بعد میں اور جنابیت علی الاحرام کو مقدم ذکر کیا جاتا تو مکروہ کی مثال کے ساتھ متصل ہو جاتا۔ اور کلام میں

قدرے اقبال باقی رہتا۔

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرَّ مَالِ الْغَيْرِ أَيْ كَتَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرَّ بِالْمُخْصَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهُ تَنَاوُلُ
كُلِّ مَالِ الْغَيْرِ لِأَنَّهُ حَقٌّ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ السَّامِ مَرْغِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدًا مَعَ
أَنَّ الْمُخْصَصَ وَالْحَرَمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ مَعًا۔

ترجمہ اور مضطر کا دوسرے کا مال تناؤل کر لینا۔ یعنی بھوک سے بے چین آدمی کا دوسرے کا مال تناؤل
کر لینا کیونکہ اس کو رخصت دی گئی ہے کہ وہ دوسرے کا مال کھالے۔ کیونکہ بھوک سے مر جانے
کی صورت میں اس کا حق فوت ہو جائیگا اور مالک طعام کا حق اس کے بعد تاوان دینے سے پورا ہو جائے گا۔
باوجودیکہ محرم (ملک غیر) اور حرمت ساتھ ساتھ دونوں موجود ہیں۔

تشریح کسی مضطر آدمی کا دوسرے کے مال کو لے لینا۔ یہ رخصت حقیقیہ کی ایک اور مثال ہے۔ مثلاً
ایک شخص بھوک سے بیقرار ہے اور اندیشہ ہے کہ اگر نہ کھائیگا تو بھوک سے مر جائیگا۔ یہ شخص
اپنی جان بچانے کی حد تک اگر دوسرے کے مال سے چوری کر لے یا غصب کر کے کھالے اور
جان کو بچالے تو اس کی اجازت ہے اس لئے کہ اگر نہ کھائیگا تو یہ مر جائیگا جس سے دنیاوی نفع فوت ہو جائیگا
اور دوسری جانب مال کے مالک کا حق بصورت تاوان بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔ اس مثال میں بھی دونوں امور
یعنی محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ مگر رخصت پر عمل درآمد کرنے کی اجازت ہے۔

وَحُكْمُهُ أَيْ حُكْمُ هَذَا النَّوَحِ الْأَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَرَامِيَةِ أَوْ لَوْ حَتَّى لَوْ صَبَرَ
وَقَبِلَ فِي صُورَةِ الْأَكْرَادِ كَانَ شَهِيدًا لِذَلِكَ بِدَلِّ نَفْسِهِ لَا قَامَتِ حَقِّ الدِّمِ تَعْرِفَ وَكَذَا
لَوْ أَمَرَ بِالْمَقْرُوفِ فِي صُورَةِ الْخَوْفِ أَوْ لَكُمْ تَنَاوُلُ مَالِ الْغَيْرِ وَمَاتَ لَمْ يَمُتْ آخِثًا بِلِ
شَهِيدٍ أَوْ إِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ أَيْضًا يَجُوزُ لَهُ عَلَى مَا حَكَرْتُمْ۔

ترجمہ اور اس کا حکم یعنی رخصت کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے یہاں تک کہ مکروہ
اگر صبر کرے اور حالت اکراہ میں قتل کر دیا جائے تو شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ کا حق
قائم کرنے کے لئے اپنی جان قربان کر دی ہے۔ اسی طرح خوف کی صورت میں اگر وہ امر بالمعروف کرے گایا
بھوک سے بے چین کی حالت میں دوسرے کا مال نہ کھائے اور مر جائے تو گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ شہید
ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کر لیا تو یہ بھی جائز ہے جیسا کہ میں نے تحریر کیا۔

تشریح

نوع اول کا حکم۔ باتن نے فرمایا اس کا یعنی رخصت کی اس قسم اول حکم عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اکراہ کے باوجود عزیمت پر عمل کیا اور جابر و ظالم نے اس کو قتل بھی کر دیا تو یہ شہید ہو گا اس لئے کہ اس آدمی نے اللہ تعالیٰ کے حق کی حفاظت کرتے ہوئے خود کو قربان کر دیا ہے ایسے ہی مکڑہ امر بالمعروف و نہی عنکرہ نہ کرے باوجودیکہ اس کو اپنی جان کا شدید خطرہ درپیش ہے۔ ایسے ہی دوسرے کے مال کو نہ کھائے جان خواہ چلی ہی جائے۔ تو یہ شخص بھی شہید ہو گا۔ اور اگر اس نے رخصت پر عمل کر لیا تو اس کے لئے اس کی بھی اجازت ہے۔ جیسا کہ مابقی کے بیان سے واضح ہو چکا ہے۔

وَالشَّارِعُ مَا اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لَكِنِ الْحَكْمُ تَرَائِي عَنَّهُ فَهُوَ أَدْوَنُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّ مِنْ حَيْثُ أَنَّ السَّبَبَ فَشَأْنُهُ مِنْ الْأَوْحَافِ الْحَقِيقِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ الْحَكْمَ تَرَائِي عَنَّهُ كَانَ غَيْرَ أَحَقُّ مِنَ الْمَسَافِرِ أَيْ كَافِطَارِ الْمَسَافِرِ يُرْتَضَّ لَهُ فَإِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شَهَادَةُ الشَّهِيدِ وَجُودُهُ فِي حَقِّهِ لَكِنِ يَحْكُمُ وَهُوَ وَجُوبُ آدَاءِ الصَّوْمِ تَرَائِي عَنَّهُ إِلَى إِدْرَاكِ الْعِلَّةِ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ۔

ترجمہ

اور دوسری قسم رخصت حقیقیہ کی یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باوجود اسے مباح سمجھا جائے البتہ حکم شرعی اس سے مترافی ہو گا۔ لہذا یہ قسم پہلی کے مقابلے میں کمتر ہے کیونکہ اس حیثیت سے کہ سبب موجود ہے لہذا وہ رخصت حقیقیہ ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے غیر اولیٰ ہے جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا افطار کر لینا کہ اس کی اس کو رخصت دی گئی ہے اس وجہ سے کہ رمضان کا موجود ہونا اس کے حق میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی وجوب اداء صوم اسے مؤخر کر دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ دوسرا یا پہلے۔

تشریح

رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا بیان۔ سبب محرم موجود ہونے ہوئے اس فعل کو مباح سمجھنا، البتہ حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ بقول شارح مذکورہ قسم ثانی پہلی قسم سے کمتر اور ادنیٰ ہے۔ اور سبب محرم کے پائے جانے کی بنا پر یہ رخصت حقیقیہ ہے اور چونکہ حکم اس سے مؤخر ہے اس لئے وہ غیر احق ہے مثلاً مسافر کو ماہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے جبکہ سبب محرم عن الافطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا ہے۔ کیونکہ فمن شہد منکم الشہر فليقمہ کا مصداق جس طرح مقيم آدمی ہے اسی طرح مسافر بھی اس کا مخاطب ہے مگر فمن كان مريضاً او على سفر فبقية من ايام اخر کی روشنی میں دوسرے وقت کے لئے مؤخر ہے۔ اس لئے مريض یا مسافر ماہ رمضان میں اگر وفات پا گیا یا رمضان کے بعد فوراً مر گیا تو اس کو روزہ ادا کرنے کا موقع نہ مل سکا۔

اس لئے اس مسافر کے ذمہ اس صورت میں قضا یا دوسری چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو اس بات کی رخصت ملی ہے کہ دوسرے ایام میں رکھ لیتا مگر دیگر ایام وہ نہ پاسکا۔

وَحُكْمُهُ أَنْ يَأْخُذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوَّلَى لِكَمَالِ سَبَبٍ، وَهُوَ شَهْرُ ذِي الْحِجَّةِ حَتَّى كَانَ الصَّوْمُ فِي الشَّهْرِ أَفْضَلَ
 مِنَ الْإِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْإِفْطَارُ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ أُولَئِكَ الْعَصَاةُ أُولَئِكَ الْعَصَاةُ وَقَوْلُهُ
 لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي الشَّهْرِ قُلْنَا ذَلِكَ مَحْمُولٌ عَلَى كَالِ الْجَهْلِيَّةِ وَلَيْتَوَدُّ فِي الرِّخَصَةِ بِالْعَزِيمَةِ تَوَلَّى
 مَعْنَى الرِّخَصَةِ مِنْ وَجْهٍ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ لِكَمَالِ سَبَبٍ فَهُوَ دَلِيلٌ ثَابِتٌ لَكُونَ الْعَزِيمَةُ أَوَّلَى وَذَلِكَ
 لِأَنَّ الرِّخَصَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْيُسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُونُ فِي الْإِفْطَارِ وَهُوَ أَيْضًا كَذَلِكَ يَكُونُ فِي الصَّوْمِ لِأَجْلِ مَوَافَقَةِ
 الْمُسْلِمِينَ وَشَرَكْتَهُ مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَإِنَّ الْبَلَدَ إِذَا عَمَّتْ طَائِفَتُهُ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ بَعْدَ
 ذَلِكَ يَعْصِرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الْإِقَامَةِ إِذَا رَأَى سَائِرُ النَّاسِ يُفْطِرُونَ وَمَا أَحْسَنَ هَذَا الدَّقِيقَةَ
 لِلْحَنْفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَا هَذَا إِذَا رَأَى سَائِرُ النَّاسِ يُفْطِرُونَ أَوْ يَصُومُونَ اسْتِثْنَاءً مِنْ قَوْلِهِ يَأْخُذُ بِالْعَزِيمَةِ
 أَوَّلَى يَعْنِي أَنَّ عِنْدَنَا الْعَزِيمَةُ أَوَّلَى فِي كُلِّ جِهَةٍ إِلَّا أَنْ يَضَعِفَهُ الصَّوْمُ فَحِينَئِذٍ الْفُطْرُ أَوَّلَى
 بِالْإِتِّفَاقِ كَمَا إِذَا كَانَ مَعَ الْجِهَادِ أَوْ مَشَاغِلٍ أُخَرَ فَإِنْ صَامَ وَمَاتَ يَمُوتُ أَشَدَّ.

ترجمہ

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ شہرِ شہر
 ہے۔ یہاں تک کہ سفر کی حالت میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک افطار سے افضل ہو گا اور امام
 شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیونکہ نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا ہے اُولَئِكَ الْعَصَاةُ اُولَئِكَ الْعَصَاةُ (یوں
 جو حالتِ سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں نافرمان) اور آنحضرتؐ کا ارشاد ہے لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ
 فِي الشَّهْرِ (سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے) ہم جواب دیں گے یہ حالت جہاد پر محمول ہے۔ اور اسوجہ سے
 بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہذا عزیمت من وجہ رخصت کے معنی کو بھی ادا کرتی ہے۔ اس کا عطف لکمال
 سبب پر ہے۔ لہذا یہ عزیمت کے ادنیٰ ہونی کی دوسری دلیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رخصت آسانی کی وجہ سے
 ہے اور یسر جس طرح افطار میں پایا جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے اسی طرح سہولت روزہ رکھنے میں بھی ہے۔ کیونکہ
 عامۃ المسلمین کے ساتھ موافقت ہو رہی ہے اور تمام لوگوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں شرکت بھی پائی جاتی
 ہے کیونکہ مقولہ ہے کہ بلا جب عام ہو جاتی ہے تو خوشگوار بن جاتی ہے تو عبادت کے بارے میں آپ کا
 گمان کیا ہے۔ مگر ماہِ رمضان گزر جائے کے بعد روزہ رکھنا اس کو دشوار گزرے گا جبکہ دوسرے لوگوں کو
 کھاتے پیتے ہوئے دیکھے گا۔ احناف کی نظر کتنی دقیق ہے، ہم نے اس کا بار بار تجربہ کیا ہے۔ مگر جب روزہ
 اسے زیادہ کمزور بنادے۔ یہ عبارت الاخذ بالعزيمة اولى سے استثناء ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک عزیمت
 ہر حال میں اولیٰ ہے۔ لیکن اگر روزہ اسے کمزور بنادے تو اس وقت افطار اولیٰ ہے بالاتفاق۔ ایسے ہی
 جس طرح کہ اس کے ساتھ جہاد یا دوسرے مشاغل ہوں، اس وقت اگر روزہ رکھے گا اور مرجائیگا
 تو گنہگار مرنے والا۔

تشریح

دوسری قسم کا حکم :- عزیمت پر عمل کرنا بمقابلہ رخصت کے اولیٰ ہے۔ کیونکہ سبب اس کے حق میں بھی کامل ہے اور موجود ہے۔ اسی بناء پر احناف کے نزدیک مسافر کے لئے افطار کے مقابلہ روزہ رکھ لینا افضل قرار دیا گیا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”اُولَئِكَ الْعَصَاةُ اُولَئِكَ الْعَصَاةُ“ (وہ لوگ نافرمان ہیں وہ لوگ نافرمان ہیں) دوسری جگہ ارشاد فرمایا ”لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي الشَّفَرِ“ (سفر میں روزہ رکھنا کوئی کارِ خیر نہیں ہے)

احناف کی جانب سے جواب :- یہ دونوں روایتیں جہاد کی حالت کے لئے ہیں۔ مجاہد کے لئے بحالت جہاد صوم کے مقابلہ میں افطار کرنا افضل ہے۔ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

دوسری دلیل :- رخصت میں گویا ایک تردد پایا جاتا ہے جبکہ عزیمت میں من وجہ رخصت کے معنی بھی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ رخصت آسانی پر مبنی ہے، اور آسانی اگر روزہ نہ رکھنے میں پائی جاتی ہے تو روزہ رکھنے میں بھی سہولت ہے۔ اس لئے روزہ عام لوگ رکھتے ہیں، اگر یہ شخص روزہ رکھنے کا تو عام مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اور موافقت ہو جائے گی اور پھر مشکل مشکل نہیں رہتی آسان ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کوئی مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو وہ خوشگوار اور سبھی معلوم ہونے لگتی ہے۔ جب مصیبت عام ہونے پر سبھی معلوم ہونے لگتی ہے تو عبادت بدرجہ اولیٰ عام ہونے پر خوشگوار معلوم ہوگی۔ لہذا مسافر پر اس عمومیت کی بناء پر روزہ رکھنا آسان ہو گا، دشوار نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے سفر میں روزہ نہ رکھ کر اس کی قضاء بحالت اقامت یعنی مقیم ہو کر ادا کی تو سب لوگ افطار کی حالت میں ہوں گے اور تنہا یہ شخص روزہ دار ہو گا تو یہ اس پر گراں گذرے گا۔

شارح نے کہا۔ احناف کی دلیل نہایت دقیق اور تحسین کے قابل ہے جس کا ہم کو بار بار تجربہ ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا۔ ہمارے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا عام طور پر اولیٰ ہے۔ لیکن اگر روزہ رکھنے سے اس کو کمزوری آجائے، یا جہاد میں جانا ہو اور جہاد کرنے میں اس کی جان کو کوئی خطرہ لاحق ہو جائے یا اسی طرح کا کوئی کام دوسر فوٹ ہو جائے کا اندیشہ ہو جائے تو مسافر بالاتفاق افطار کر سکتا ہے۔ اور ایسا کرنا اس کے لئے اولیٰ ہو گا۔ اس لئے روزہ رکھنے سے اگر یہ کمزور ہو جائے اور وفات پا جائے تو گنہگار ہو گا۔

وَأَمَّا أَنْتُمْ ذَوِي الْهَيْجَارِ فَمَا وَضِعَ عَنْكُمْ مِنَ الْإِصْحَارِ وَالْأَغْلَالِ أَيْ سَقَطَ عَنْكُمْ وَلَمْ يَشْرَوْكُمْ فِي حَقِّهَا مَا كَانَ فِي الشَّرَائِعِ الْمُنَاقِبَةِ مِنَ الْبَيْعِ الشَّاقَّةِ وَالْأَعْمَالِ الثَّقِيلَةِ وَالْإِصْحَارِ هُوَ الشَّدَّةُ وَالْأَغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ أَيْ الْمَوَاضِيقِ اللَّامِ مَتْنٌ كَمَا لُغْلٌ وَالْأَغْلَالُ أَيْ جَمِيعُهَا كُنَّا يَدْعُونَ الْأَمْرَ الشَّاقَّةَ وَرَأَى خَصَّ الْمَفْتَرِ وَنَ الْبَعْضُ بِالْإِصْحَارِ وَالْبَعْضُ بِالْأَغْلَالِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَطْعِ الْأَعْضَاءِ وَالْحَاطِئَةِ وَفَرَضِ

مواضع النجاسة و قتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتميم وحرمته
أكل الضائم بعد التوبم وحرمته الوطئ في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربة المال
وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشيم إلا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجاناة حسنة بحسنة لا
بعشر وكتابة ذنب اللیل بالصبر علی الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم ولیلته وحرمته العقوب
عن القصاص وعدم مخالطة المحاضبات في أيامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبب و
فرضية الصلوة في الليل وأمثال ذلك كثير فربح كل هذا عن أمينة تحفيظا وتكريما فستحق ذلك
رخصة جازة لأن الأصل لكم يبق مشروفا لناقظ ولو علمنا به أخيانا أمثما وعوتبنا وسكان القياس
في ذلك أن يسحق لشعنا واستماسينا رخصة جازة مَحْظَا.

ترجمہ

اور ہر حال رخصت مجاز کی دو قسموں میں آتم اور کامل ترین قسم ہے وہ اصرار اور اغلال جو ہم سے اٹھا
لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہے، ہمارے حق میں وہ مشروع نہیں رہا جو سابقہ شریعتوں میں
سحق، دشواری، بھاری اعمال مشروع تھے۔ اور اصرار کے معنی شدت کے ہیں، اور اغلال غل کی جمع ہے (پتھلا ہونے)
اور ظاہرات یہ ہے کہ یہ دونوں بول کر امور شاذہ مراد لئے گئے ہیں۔ اگرچہ مضمرین نے اس میں سے بعض اعمال کو اصرار
کے ساتھ اور بعض اغلال کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اور ان تکلیف دہ احکامات میں سے بعض یہ ہیں، خطا کرنے
والے اعضاء کا کاٹ دینا، اور مواضع نجاست (جہاں نجاست لگی ہو) اسے کتر دینا، اور تو بہ میں انسان کو قتل
کر دینا، مسجد کے علاوہ نماز کا جائز نہ ہونا، تیم سے پانی کا حاصل نہ ہونا، سو جانے کے بعد روز دار کیلئے کھانے کا
حرام ہونا، اسی طرح رمضان کی راتوں میں عورت سے وطی کا حرام ہونا، گناہ کی وجہ سے عمدہ، پاکیزہ لذیذ چیزوں
کا اس پر حرام ہونا، زکوة کا نصاب مال کا چوتھائی حصہ ادا کرنا۔ زکوة اور غنائم کے اموال کا کسی قابل نہ ہونا مگر صرف
یہ کہ آگ آسمان سے نازل ہو اور اسے جلادے، ایک نیکی کا بدلہ صرف ایک ثواب کا مستحق ہونا دس گنا ثواب نہ
ملنا، رات کا کیا ہو گناہ صبح کو روزہ دار پر لکھ جانا، پچاس نمازوں کا دن رات میں فرض ہونا، قصاص میں مدافعی کا
حرام ہونا، حالفہ عورتوں سے خطا ملط کا ممنوع ہونا ایام حیض میں، اور گوشت میں چربی اور رگوں کا حرام ہونا،
سینچے کے پھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات کے اوقات میں نماز کا فرض ہونا۔ اس جیسے بہت سے احکام ہیں۔ یہ
سب کے سب ہماری امت سے کرامۃ اور تحقیق کے پیش نظر اٹھا لئے گئے ہیں۔ پس اس قسم کا رخصت نام
مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ انکی اصل ہمارے لئے مشروع باقی نہیں رہی۔ اگر کسی وقت ان پر عمل کر لیا تو ہم
گنہگار ہوں گے اور سزا پائیں گے، حالانکہ قیاس کا قاضی اس میں یہ تھا کہ اسکو نسخہ کجاءانا مگر ہم نے اسکا نام رخصت
محض مجاز رکھا ہے۔

تشریح مجاز کی دو انواع میں سے جو زیادہ نام ہے معنی رخصت مجاز کی قسم اول وہ احکام ہیں جو مشقت سے

بھری ہوئی اور وہ اجم سابقہ میں جائز تھے مگر امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ احکام ساقط ہو گئے ہیں۔ جیسے خطا کر نیوالے اعضاء کو کاٹ دینا، نجاست کے مقام کو کاٹ دینا، توبہ کیلئے قتل نفس، سوائے سجد کے عام جگہوں میں نماز کا عجز، بذر بذر، تیمم طہارت کا حاصل نہ ہونا، سو جانے کے بعد روزہ رکھنے والے کیلئے کھانے پینے وغیرہ کی حرمت، مسافہ رمضان کی راتوں میں جماع کی حرمت، گناہ کی وجہ سے پاک چیزوں کی رکاوٹ، جو تھائی مال کا زکوٰۃ میں واجب ہونا، اور زکوٰۃ کے مال اور مال غنیمت کو آسمان سے آگ کا نازل ہو کر جلا دینا، ایک عمل پر ایک ہی نیکی کا ملنا، رات کا کیا ہو گناہ صبح کو دروازہ پر جلی قلم سے لکھا ہوا ہونا، اسی طرح شب و روز میں پچاس نمازوں کی فرضیت، قصاص کی معافی کا حرم ہونا، ایام حیض میں حالت عورت سے استفادہ نہ کر سنا، اسی طرح گوشت میں جو جربی یا رگین شالی ہوتی ہیں ان کا حرام ہونا، سیفیر کے دن شکار کی ممانعت، شب میں تہجد کی فرضیت وغیرہ۔ احکام میں سہولت اور اعزاز و اکرام کے لئے اس امت سے مذکورہ احکام اٹھائے گئے۔

مصنف نے فرمایا اس قسم کا نام رخصت بطور مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ ان احکام کی اصل اس امت کیلئے اب بھی مشروع نہیں ہیں۔ اگر کسی وقت ان پر عمل کر لیا تو گنہگار ہوں گے اور عذاب میں مبتلا ہوں گے۔ قاعدہ سے ان احکام کو منسوخ ہونیکا نام دیا جانا چاہئے تھا مگر مجازاً ان کو رخصت کا نام دیا گیا۔

وَالْوَضْعُ الْوَالِغُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادَةِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْحَلَّةِ أَيْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ سِوَى مَوْضِعِ الرِّخْصَةِ
فَمَنْ حَيْثُ أَتَى لَمْ يَبْقَ فِي مَوْضِعِ الرِّخْصَةِ كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ أَتَى بَقِيَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ
كَانَ الْفَقْصُ فِي الْمَجَازِ بَقِيَ فَيَكُونُ شَبِيحًا بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ كَقَضَائِهَا لِلْصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ فِيهِ مُسَامَحَةٌ وَالْأَوَّلَى
أَنْ يَقُولَ كَسَقَطَ الْأَكْمَالُ فِي السَّفَرِ لِيُؤْفَقَ قَرِيبًا وَيُطَابِقَ أَصْلُهُ لَكُنْ عَابَرًا بِالصَّاحِبِ تَخْفِيفًا
فَهُوَ عِنْدَنَا رِخْصَةٌ إِسْقَاطٌ لَا يَجُوزُ الْعِلْمُ بِعَزِيمَتِهَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رِخْصَةٌ تَرْفِيهِ وَالْأَوَّلَى الْأَكْمَالُ
بِقَوْلِهِ تَعَوَّذُوا بِالْأَقْصَى فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَكُمُ الَّذِينَ
كَفَرُوا عَلَيَّ الْقَصْرُ بِالْخَوْفِ وَلَيْفِي فِيهِ الْجُنَاحُ فَلَعَلَّ أَنْ الْأَوَّلَى هُوَ الْأَكْمَالُ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتْ
الْآيَةُ قَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ أَوْثَقُ فَقَالَ هَذِهِ صِدْقَةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا
عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صِدْقَةً سَمَاءٌ صِدْقَةً وَ الصَّدَقَةُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّحِيلُ إِسْقَاطُ مُحَضَّرٍ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ
عَنِ جِهَةِ الْعِبَادَةِ كَوَلَّى الْقَصَاصِ إِذَا عَفَا عَنِ الْجَنَاحِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَإِنْ كَانَ الْمُتَصَدِّقُ مَقْرُونًا
لَا تَلْزَمُ طَاعَتُهُ فَمَنْ تَلْزَمُ طَاعَتُهُ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى أَوْ لِي بَأَنْ لَا يُرَدَّ وَأَمَّا نَفْيُ الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَاتِّمَامُهُ
لِتَطْيِيبِ النَّفْسِ لَا نَهْمُ كَانُوا مُظَلَّةً أَنْ يَخْطُرَ دَابَالُ لِهَمِّ أَنْ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْعَمَلِ وَبِهِمْ عَمِيمٌ أَنْ قَبِلَ
الْخَوْفَ أَيْضًا إِنْ بَقِيَ لَا مَوْفُوقًا عَلَيْهِ الْقَصْرُ۔

ترجمہ

اور مجاز کی چوتھی قسم ناقص ترین قسم ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے۔ یعنی بعض جگہوں پر رخصت کے مواضع کے علاوہ۔ پس اس حیثیت سے کہ موضع رخصت میں باقی نہیں رہے یہ مجاز کی قسم میں شمار ہو گئے۔ اور چونکہ دوسرے مقام پر باقی ہیں اس لئے مجازیت میں انقص ہو گئے۔ لہذا یہ قسم رابع اول قسم کے مشابہ بن گئی۔ جیسے حالت سفر میں نماز قصر کرنا۔ مصنف سے اس مقام میں جو کہ ہو گئی بہتر یہ تھا کہ مصنف فرماتے جیسے اکمال صلوٰۃ کا سفر کی حالت میں ساقط ہونا تاکہ اپنے قرین (سامعی) کے ہم مشابہ ہو جاتی اور اصل کے مطابق ہو جاتی۔ قرائن سے مراد آنیوالا قول سقوط حرمتہ الہیہ ہے۔ مگر مصنف نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ بیان کر دیا ہے۔ پس نماز میں قصر ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔ اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور اولی اکمال صلوٰۃ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے کہ جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر حرج (گناہ) نہیں ہے کہ نماز میں قصر کرو۔ اگر تم کو ڈر ہو کہ تم کو کافر ستائیں گے؟ یہاں پر قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے۔ اور گناہ (حرج) کی نفی کی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ادلی اکمال ہے۔ اور ہم جواب دیں گے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر فاروقؓ نے جناب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ یا رسول اللہ ہم کو کیا ہوگا کہ ہم نماز میں قصر کریں جبکہ ہم امن کی حالت میں ہیں تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا یہ صدقہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تمہیں بخشا ہے۔ پس تم اس صدقہ کو قبول کرو آنحضرتؐ نے قصر کو صدقہ قرار دیا ہے۔ وہ صدقہ جو تمہیک کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ اسقاط محض ہو اگر تلبہ۔ بندوں کی طرف سے روکے جانیکا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے ولی جنایت جب جنایت کو معاف کر دے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا۔ اگر صدقہ دینے والا ان لوگوں میں سے ہو جس کی فرمانبرداری لازم نہیں، تو ایسی ذات بابرکات جس کی طاعت سب پر لازم ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات بابرکات ہے اولی ہے کہ نہ رد کیا جائے۔ اور بہر حال گناہ کی نفی ایسے لوگوں سے جو قصر کرتے ہوں تو ان کی تسکین خاطر کے لئے ہے۔ کیونکہ وہ اس گمان میں تھے کہ اپنے دلوں میں خیال کرتے کہ ہم پر قصر کرنے میں گناہ ہوگا۔ اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ خوف کی قید محض اتفاقی ہے اس پر نماز کا قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح

رخصت مطلقہ کی چوتھی قسم کا بیان :- یہ رخصت مجازی کی دوسری قسم ہے۔ یہ قسم پہلی کی بہ نسبت ناقص ہے۔ یہ قسم فی الجملہ مشروع ہے مگر بندوں سے ساقط العمل ہے۔ اور چونکہ یہ نوع رخصت کے مقام میں باقی نہیں رہتی اس لئے اس کو مجاز کہا گیا ہے۔ اور دوسرے مقام پر یہ باقی ہے اس لئے اس کا مجاز ہونا ناقص ہے مگر یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ضرور ہے جیسے بحالت سفر نماز کا قصر۔ مگر بقول شارح اس کے بجائے ما تن کو دوسری مثال دینا چاہئے تھا۔ مناسب تھا کہ فرماتے کہ سقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر سفر میں اکمال نماز کا ساقط ہو جانا، اس مثال اور آگے آنیوالی مثال و سقوط حرمتہ النحر میں مناسبت بھی ہو جاتی، اور اصل سے مطابقت بھی رہتی۔ مگر مصنف نے صرف کلام کا

حاصل اور خلاصہ تخفیف کیلئے ذکر فرمایا ہے۔ الحاصل نماز کا قصر کرنا رخصت اسقاط ہے اور اس رخصت کی عزیمت یعنی نماز کا پورا پڑھنا درست نہیں ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ رخصت آسانی کیلئے ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ نماز کو پوری پڑھا جائے۔ اس لئے مسافر پر چار رکعت کے بجائے صرف دو رکعتیں فرض ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وقت صلوٰۃ چار رکعتوں کا سبب ہے اور وہ موجود ہے۔ صرف آسانی اور سہولت کے لئے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس طرح رمضان کے مہینہ میں دن کے اندر روزہ فرض ہے مگر افطار کرنا بھی اجازت ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک رخصت پر عمل کرتے ہوئے قصر کی بھی اجازت ہے۔ مگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے نماز کو پوری پڑھنا افضل ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک کی دلیل میں یہ آیت پیش فرمائی کہ **وَلَا تَجْعَلُوا حِجَابًا بَيْنَكُمْ وَاللَّهِ** علیہ جناح **وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَقِّ وَالْوَظْفِ** اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے کہ تم نماز میں قصر کرو اگر تم خوف کرو کہ کافر تم کو پریشان کریں گے (حاصل یہ کہ اس آیت میں قصر صلوٰۃ کو خوف پر موقوف کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی بھی کی گئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ سفر میں قصر کرنے میں تم پر کوئی حرج نہیں ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ نماز کا کمال ہی قصر کے مقابلہ میں اولیٰ اور بہتر ہے۔

احناف کا جواب :- اس آیت کے نزول کے وقت حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ جب ہم محفوظ اور بے خوف ہیں تو قصر کی کیا ضرورت ہے۔ کیونکہ انھوں نے سمجھا تھا کہ قصر صلوٰۃ خوف کے وقت ہی مشروع ہے اور جب ہم کو امن حاصل ہو گیا اور خوف و ہراس دور ہو گیا تو اب قصر کی کیا حاجت ہے۔ اس کے جواب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ قصر صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک صدقہ ہے جو خدا نے اپنے بندوں کو عطا فرمایا ہے اس لئے اس کو قبول کرنا چاہیے۔ الفرض آنحضورؐ نے قصر صلوٰۃ کو صدقہ سے تعبیر فرمایا ہے، اور قاعدہ ہے کہ وہ صدقہ جس میں تمہلیک نہ ہو اسقاط ہوتا ہے۔ بندوں کی جانب سے اس کو رد کرنا کمالاً محال نہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر مقتول کے دلی قصاص کو معاف کر دیں تو قاتل اس کے رد کرنے کا مجاز نہیں۔ لہذا جب وہ صدقہ اسقاط کا محال نہیں رکھتا جو بندوں کی جانب سے کیا گیا ہو جبکہ بندوں کی اطاعت واجب بھی نہیں ہے تو حق تعالیٰ کا اسقاط جن کی اطاعت لازم اور ضروری ہے اس کا زیادہ حق رکھتا ہے کہ اس کے صدقہ کو رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ وہ صدقہ جو حق تعالیٰ کا عطا کردہ ہے اس کا قبول کرنا لازم اور ضروری ہے، اس کو رد کرنا جائز نہیں ہے۔ مگر اوپر کی پہلی آیت میں **وَالْحَقِّ وَالْوَظْفِ** اور **وَالصَّلَاةِ** کہہ کر گناہ کی نفی کی گئی ہے تو اس وقت کچھ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ قصر کرنے میں حرج ہو گا جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے اس گمان کو لاجناح کہہ کر رد فرمایا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ قصر کرنے میں خوف کی قید محض اتفاقی ہے، احترازی نہیں ہے جس پر قصر نہ کرنا موقوف کیا گیا ہو۔

وَسُوءُ حُرْمَةِ الْحَمْدِ وَالْمَيْتَةِ فِي حَقِّ الْمُعْظَمِ وَالْمَكْرُوهَاتِ حُرْمَتُهُمْ لَمْ تَبْقَ وَقْتُ الْاضْطِرَارِ

وَالْاِكْرَاهُ اَصْلًا وَ اِنْ بَقِيَتْ فِي حَقِّ غَيْرِهَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ بِهٖ ثُمَّ الْمَرْءُ
فَاِنْ قَوْلُهُ مَا اضْطُرَرْتُمْ بِهٖ اِلَيْهِ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَانَ قَبِيْلٌ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ
فِي جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ اِلَّا اَحَالَ الْغُرُوْبَ اَوْ اِنْ لَمْ يَأْكُلِ الْمَيْتَةَ اَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ وَ مَا تَبَيَّنَتْ اَنْهَا
بِخِلَافِ الْاِكْرَاهِ عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَاِنَّهُ اِنْ ذَكَرَ فِيهِ اِسْتِثْنَاءٌ اَيْضًا بِقَوْلِهِ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ
بِالْاِيْمَانِ لَمْ يَكُنْ اِسْتِثْنَاءٌ مِنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ اَوْ الْعَذَابِ اِذَا التَّعْدِيَةُ مِنْ كُفْرٍ بِاللّٰهِ
مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهِ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَفِي
رَوَايَةٍ عَنْ اَبِيْ يُوْسُفَ وَ الشَّافِعِيِّ اَنْهُ لَا تَنْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلَكِنْ لَا يُوْخَذُ بِهَا كَسَافِي الْاِكْرَاهِ عَلَى الْكُفْرِ فَهُوَ
مِنْ قَبْلِ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاطِلٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ
وَلَا اِطْلَاقُ الْمَغْفِرَةِ عَلَى قِيَامِ الْحُرْمَةِ وَ الْجَوَابُ اَنْ اِطْلَاقَ الْمَغْفِرَةِ بَا عِتْبَارِ اَنَّ الْاضْطِرَّ اَرَادَ اِلْتِمَاسَ
لِلنَّسْأَلِ يَكُوْنُ بِالْاِجْتِهَادِ وَ عَسَى اَنْ يَنْقُصَ النَّسْأَلُ زَائِدًا اَعْلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ لَا اَنْ مِنْ اَبْتِلَى بِهَذَا
الْمَخْصَصَةِ لِعَسَى عَلَيْهِ رَدَّ اَيْ قَدْرِ الْحَاجَةِ وَ فَاِنَّهُ اِنْ اُخْلِفَ لَمْ يَكُنْ اِذَا اُخْلِفَ لَا يَأْكُلُ حَرَامًا
فَشَرِبَ خَمْرًا اَحَالَ الْاضْطِرَّ اِنْ فَعَدَّ هُمَا يَحْتَضِرُ وَ هُنَا نَالَا -

ترجمہ

اور شراب اور مردے کی حرمت کا ساقط ہو جانا مضطر اور مکروہ کے حق میں۔ کیونکہ اضطرار اور اکراہ کی صورت
میں ان کی حرمت اصلاً باقی نہیں رہتی اگرچہ ان دونوں کے غیر کے حق میں حرمت اسی طرح باقی
رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ اِلَيْهِ (اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر
حرام کیا ہے مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر) یہاں پر اِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ اِسْتِثْنَاءُ ہے ماحرم علیکم سے۔ گویا اللہ تعالیٰ
کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ماحرم علیکم کو پوری تفصیل سے تمام حالات میں بیان کر دیا ہے
لیکن ضرورت کی حالت میں۔ کیونکہ اگر اضطرار اور اکراہ کی حالات میں مبتلا نہ بنے مردار کو نہ کھایا، یا خمر کا استعمال نہ
کیا اور مر گیا تو گنہ گار ہو کر مر گیا۔ بخلاف کلمہ کفر کے زبان پر لانے پر مجبور کئے جانے کے۔ تو استثناء کا ذکر اگرچہ اس
جگہ پر بھی موجود ہے جیسے اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ۔ لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے بلکہ عذاب اور
غضب سے ہے۔ کیونکہ تقدیر عبارت اس طرح پر ہے مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهِ فَاعْلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ
اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ (جس نے اللہ کا کفر کیا ایمان لے آنے کے بعد، تو ان پر اللہ تعالیٰ کا
غضب ہے اور ان کیلئے بڑا عذاب ہے، لیکن وہ شخص جو مجبور کیا گیا مگر اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے)۔
اور ایک روایت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اس سے حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اس سے
آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا جیسے اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کی قسم میں سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے ارشاد فرمایا "فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاطِلٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو وہ

کے قبل سے ہے۔ ان دونوں حضرات نے اپنے قول کی تصدیق میں یہ فرمایا "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم" اس میں مغفرت کا لفظ مذکور ہے جو اس بات پر دال ہے کہ شراب اور مردار وغیرہ حرام اشیاء کی حرمت بحالت اکراہ واجباً بھی موجود ہے۔ احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس لئے مذکور نہیں ہے کہ شراب اور میتہ وغیرہ کا حرام ہونا بحالت اضطرار بھی موجود ہے، مغفرت کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اضطرار جس کی بنا پر پران چیزوں کی رخصت دی گئی ہے یہ رخصت اجتہادی ہے کیونکہ اس میں اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ کھانے کی صورت میں کھالینا اس مقدار سے زائد ہو جائے جس کی شرعاً اجازت دی گئی ہے۔ اس لئے کہ ایسے شخص پر ضرورت کی مقدار کی رعایت کرنے کی پابندی مشکل ہے۔ اس لئے اس ضرورت سے زائد کھالینے کے متعلق ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر زائد کھالیا تو حق تعالیٰ معاف کرے گا۔

شارح نے فرمایا کہ مذکورہ اختلاف کا نتیجہ یہ نیکلے گا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھالیا کہ میں حرام شئی تناول نہ کروں گا، اس کے بعد اس آدمی نے اضطراری کی حالت میں شئی حرام تناول کر لیا۔ تو حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شخص اپنی قسم میں حانت ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک اضطراری کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ احناف کے نزدیک یہ شخص حانت نہ ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک بحالت اضطراری حرمت ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کو حرام کا تناول کرنا حلال نہ کہا جائیگا۔

وَسَقُوطُ عَسَلِ الرَّجُلِ فِي مَدَّةِ الْمَسْحِ فَإِنْ اشْتَدَّ الْقَدَمُ بِالْحَفْتِ يَمْنَعُ بِيَايَةِ الْحَدِّثِ إِلَيْهِ وَقَدْ كَانَ ظَاهِرًا أَوْ مَا حَلَّ فَوْقَ الْحَفْتِ فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا يَشْرَطُ الْغُسْلُ فِي هَذِهِ الْمَدَّةِ وَإِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ الْأَيْسِ وَهَذَا عَلَى رَأْيِ الْأَصُولِيِّينَ وَأَمَّا صَاحِبُ الْهَدَايَةِ فَقَدْ قَالَ إِنَّ نَزْخَ الْحَفْتِ فِي الْمَدَّةِ وَغُسْلُ الرَّجُلِ لَيَكُونُ مَا جُوسُوا۟۔

ترجمہ

اسی طرح غسلِ رجل کا ساقط ہو جانا مدتِ مسح میں۔ اس وجہ سے کہ قدم کو موزہ سے پوشیدہ کر لینا حرمت کو سرایت کرنے سے روک دیتا ہے۔ اور موزہ پہننے سے پہلے وہ ظاہر تھا اور وہ نجاست جو موزہ کے اوپر داخل ہو گئی ہے وہ مسح سے زائل ہو جائے گی۔ لہذا اس مدت میں غسلِ رجل مشروع نہ ہوگا اگرچہ غیر لابس کے حق میں یہ حکم باقی رہے گا۔ یہ علماء اصولی کی روایت کی بنا پر ہے۔ اور بہر حال صاحب ہدایہ نے تو فرمایا ہے کہ اگر مدتِ مسح میں موزہ اتار لیا اور پیر دھولیا تو اجر کا مستحق ہوگا۔

تشریح

مسح کی مدت میں پیر کے دھونیکا حکم ساقط ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ پیر چھپ جاتا ہے اور پیر کا چھپ جانا نجاست کے سرایت کرنے سے مانع ہے جبکہ اس نے موزے کو پہنا تھا تو قدم اس وقت پاک تھا۔ اور جو نجاست موزے کے اوپر داخل ہوئی ہے وہ مسح کرنے سے زائل ہو گئی

لہذا اس مدت میں پیر کا دھونا مشروع نہ ہوگا۔ حالانکہ غسل جیل کا حکم اس کے حق میں جس نے موزہ کا استعمال نہیں کیا اور اس کا پیر کھلا ہوا ہے باقی ہے۔ یہ حکم اصولیین کی روایت کی بنا پر ہے۔ مگر صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر مدت مسح کے اندر اس نے موزہ نکال کر بیروں دھولیا تو اس کو ثواب ملے گا۔

وَلَمَّا فُرِضَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ ذَكَرَ بَعْدَ هَذَا بَيَانَ أَسْبَابِهَا بِهَذَا التَّقْرِيبِ: اقْتَدَاؤُ بِفَضْلِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ الْأَوَّلِيُّ أَنْ يَذْكَرَ هَذَا بَعْدَ الْقِيَامِ فِي بَحْثِ الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ فَقَالَ فَصُلِّ - الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِأَقْسَامِهِمَا مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُؤَقَّتًا أَوْ مُطْلَقًا مُؤَسَّعًا أَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ أَوْ الْحَسَنَةِ أَوْ قَبِيحَةٍ لَعَيْنِهِ أَوْ لغيرِهِ أَوْ خَوْذِ لَكَ لِطَلْبِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ الْمَرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْمَحْكُومِ بِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا لَا نَفْسُ الْأَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ أَعْنَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِفِعْلٍ أَوْ لِكَلْمٍ وَلَكِنَّا أَسْبَابُ تَصَنُّفِ الْيُكَا أَيْ حُلُّ شَيْءٍ عَيْنًا تَنْسَبُ الْأَحْكَامُ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ وَإِنْ كَانَ الْمَوْثَرُ الْحَقِيقِيُّ فِي الْأَشْيَاءِ مَعْلُومًا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ حُدُوثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتُ وَمِلْكُ الْمَالِ وَآيَامُ شَهْرِ وَمَصْنَعُ النَّاسِ الَّذِي يُؤْمَرُ وَيُوعِظُ وَالْبَيْتُ وَالْأَمْرُ مِنَ النَّاسِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا وَالصَّلَاةُ وَتَعْلُقُ الْبَقَاءُ الْمَقْدُورُ بِالتَّعَالِي هَذَا مَعْلُومًا أَسْبَابُ -

ترجمہ

اور مصنف جب احکام شرعی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس موقع کی مناسبت سے احکام کے اسباب کو شروع فرمایا اتباع کرتے ہوئے امام فخر الاسلام کی۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ ان کو قیاس کی بحث کے بعد اسباب و علل کی بحث میں اس کو بیان کرتے جیسا کہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔ پس فرمایا فصل امر اور نہی دونوں اپنے تمام اقسام کے ساتھ جیسے امر کا مؤقت یا مطلق ہونا، موشع یا مضیق ہونا۔ اور نہی کا امر شرعیہ سے ہونا یا افعال حسیہ سے ہونا، یا بیع لعینہ یا بیع لغیرہ ہونا۔ یا اس کے مانند۔ احکام مشروعہ کی طلب کے لئے ہیں۔ احکام سے مراد وہ عبادات یا غیر عبادات ہیں جن کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، نفس احکام مراد نہیں ہیں۔ اور طلب سے فعل کی طلب مراد ہوا یا فعل سے رکنا مراد ہو۔ اور ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جنکی طرف یا احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی شرعی علتیں ہیں۔ ان کی طرف ظاہری طور پر احکام کی نسبت کی جاتی ہے اگرچہ تمام اشیاء میں حقیقی موشر اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا، ماہ رمضان کے ایام کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار برداشت کرتا ہو، بیت اللہ کا ہونا، ارض نامیہ میں حقیقہ پیداوار کا ہونا یا ارض نامی کا تقدیر ہونا، نماز کا ہونا، بقاء مقدور کالین دین سے متعلق ہونا۔ یہ سب کے سب اسباب ہیں۔

تشریح احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان :- مصنف نے اسباب مشروعہ کو فخر الاسلام کی ترتیب پر بیان کیا ہے جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے حضرات نے ان اسباب کو اسباب

علل کے بعد باب القیاس میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا امر اور نہی مع اپنی تمام اقسام کے احکام مشروع کی طلب کے لئے وضع کئے گئے ہیں جیسے امر کا موقت اور مطلق ہونا، وسعت دیا جوا ہونا، ایسا امر ہونا جب تنگی ہے۔ اسی طرح اقسام نہی کا امر شرعی ہونا، امر سختی ہونا، قبیح لعینہ اور قبیح لغیرہ ہونا۔ یہ تمام اقسام احکام مشروع کی طلب کیلئے آتے ہیں۔

شرح نے فرمایا۔ احکام سے وہ عبادتیں مراد ہیں جن کے بارے میں شریعت میں امر کیا گیا ہے۔ ایسے ہی طلب عام طلب مراد ہے۔ یہ طلب ایجاد فعل اور ترک فعل دونوں کے لئے ہو سکتی ہے۔ ماننے نے فرمایا ان احکام کے اسباب متعدد اور کثیر ہیں جن کی جانب یہ احکام منسوب ہوتے ہیں۔ یعنی وہ اسباب اور علتیں کثیر ہیں جن کی سبب ان احکام کو منسوب کیا جاتا ہے مگر تمام اسباب میں مؤثر باری تعالیٰ ہی ہیں۔

ماننے نے فرمایا: ان اسباب میں سے ایک سبب عالم کا حادث ہے، ایسے ہی وقت کا پایا جانا، مالک نصاب ہونا، رمضان کا مہینہ ہونا، ان افراد کا ہونا جن کا بوجھ برداشت کرتا ہو اور وہ افراد اس کی پرورش میں ہوں اسی طرح خانہ کعبہ شریف کا ہونا، زمین کا پیدوار کے سلسلہ میں زمین کا نامی ہونا خواہ حقیقتہً یا تقدیراً، نماز کا ہونا، ایسے امور کا ہونا جو زندگی کی بقا کے لئے ضروری ہیں۔ یہ ان اسباب کے سبب اور احکام ہیں۔

ثم شرع بعد هاتين بياني المسببات على طريق اللفظ والنشر المرتب فقال لايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالنصايح لايجب الا لحدوث العالم ولو لم يكن حادثا لما احتجنا الى النصايح كما قال اغرابي البخر تدل على البعير اثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابواب وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت والايام غيب عنا فاقم الوقت مقامه والزكاة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي المحتوي الذي هو ثروة على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافتها اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخبرنا ان الصوم متعلق له النهار وصداقة الفطر هذا ناظر الى الراس الذي يمونه ويلى عليه فانه سبب وجوب هذه الصدقة والاصل في ذلك هو اسد فانه يمونه ويلى عليه ثم اولاد الصغار وعبيد فانه يمونه ويلى عليهم بخلاف الزوجية واولاد الكبار فانه لا يلى عليهم والاحتج ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه والاعتبار هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر وسقط اذا اضطربت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرره النماء والمخرج هذا ناظر

الی قول، اَوْ تَقْدِيرًا فَإِنَّ الْأَرْضَ النَّامِيَّةَ بِالْخَارِجِ تَقْدِيرًا بِالْمَكْنِ مِنَ الزَّرْعِ اَعْتَبَرْتُ سَبَبَ الْخَارِجِ
سَوَاءٌ زَرَعَهَا أَوْ عَقَلَهَا وَهُوَ الْأَلِيقُ بِحَالِ الْكَافِرِ الْمُتَوَخِّلِ فِي الدُّنْيَا وَالظُّهْرَانَةِ هَذَا نَاطِقٌ إِلَى
الْصَّلَاةِ فَإِنَّ شُرْعِيَّةَ الصَّلَاةِ سَبَبٌ وَجُوبِ الظُّهْرَانَةِ وَالْحَقِيقِيَّةِ وَالْحَكْمِيَّةِ وَالظُّهْرَانَةِ وَالْكَافِرِ كَمَا
أَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لَهَا وَالْمُعَامَلَاتِ هَذَا نَاطِقٌ إِلَى تَعْلُقِ الْبِقَاءِ الْمَقْدُورِ فَإِنَّهُ لَمَّا حَكَّمَ اللَّهُ تَعَالَى
بِقَاءَ الْعَالَمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَسْقِي كَالْمَرْكَبِ بَيْنَهُمْ مَعَامِلَةً يَتَهَيَّأُ بِهَا مَعَاشَهُمْ
مِنَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَنَكَاحٍ يَكُونُ مُبْقِيًا لِهَذَا الْجَنْسِ بِالنَّوَالِدِ عَلَيْهِمْ أَنَّ تَعْلُقَ الْبِقَاءِ الْمَقْدُورِ
بِالْمُعَامِلَةِ هُوَ سَبَبُ الْمُعَامَلَاتِ وَشَيْعَتُهَا وَهَذَا مُخْتَصٌّ بِالْإِنْسَانِ بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ فَإِنَّهُمْ
يَبْقَوْنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِدُونِ مَعَامِلَةٍ وَنَكَاحٍ لِأَنَّهُ خَلَقَهُمْ كَعَدَلِكِ وَلَا يَتَعْلَقُ بِأَعْمَالِهِمْ أَمْ وَهِيَ

ترجمہ

سیرت و نشر مرتب کے انداز پر ان کے مسببات کو ذکر فرمایا اور کہا ایمان اور کفر ایمان کے لئے، یہ حدیث
عالم کا مسبب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا واجب نہیں ہے مگر حدوثِ عالم کی وجہ سے -
کیونکہ عالم اگر حادث نہ ہوتا تو ہم صانعِ عالم کے محتاج نہ ہوتے جیسے کسی دیہاتی عربی نے کہلے البعیر علی البعیر
میتلنی اونٹ پر دالت کرتی ہے، اور نشانِ قدم گزرنے پر دالت کرتے ہیں۔ پس آسمان کا برجوں والا ہونا اور
زمین کا بھٹ جانیوالی ہونا لطیف و خبیر پر دالت نہ کریں گی۔ اور نماز کے لئے۔ یہ جملہ وقت سے متعلق ہے
کیونکہ وقت وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز کو اس وقت واجب فرمایا ہے اور ایجاب
ہم سے غائب ہے لہذا اس کی جگہ وقت کو قائم کر دیا گیا ہے۔ اور زکوٰۃ کیلئے۔ یہ مال کے مالک ہونے کے اعتبار
سے ہے کیونکہ مال نامی جس پر سال گزر چکا ہو اور وہ مال حاجت کی مقدار سے زائد ہو تو زکوٰۃ کے وجوب
کا سبب ہے، اور روزہ کیلئے۔ اس کا تعلق شہرِ رمضان کے دنوں سے ہے۔ کیونکہ روزہ کا وجوب شہرِ رمضان
کے سبب سے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ صوم کی اضافت شہرِ رمضان کی طرف کی گئی ہے۔ اور صوم میں تکرار
شہرِ رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے راتوں کو محلیتِ صوم سے خارج
فرمادیا ہے لہذا ماہِ رمضان کے دن اس کا محل قرار پایا گئے۔ اور صدقہ فطر کیلئے۔ یہ اس شخص کے لحاظ سے
ہے جس کا بار یہ شخص اٹھاتا ہے اور ان کا دل ہے ان کی پرورش کرتا ہے۔ کیونکہ وہی اس صدقہ کے وجوب
کا سبب ہے اور اصل اس کے وہ افراد ہیں کیونکہ وہ ان کا ذمہ دار اور کفیل ہے پھر اس کی چھوٹی اولاد
اور غلام ہیں کیونکہ وہ انکی کفالت کرتا اور پرورش کرتا ہے۔ بخلاف بیوی اور بڑی اولاد کے کیونکہ صدقہ
دینے والا انکی پرورش نہیں کرتا۔ اور حج کیلئے۔ یہ فریضہ بیت اللہ شریف کے اعتبار سے ہے کیونکہ بیت اللہ
وجوبِ حج کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حج عمر میں ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ فرض نہیں ہوتا۔ کیونکہ بیت اللہ
شریف ایک ہی ہے۔ اور حج کے لئے اس کا وقت شرط اور ظرف ہے۔ اور عشر کے لئے۔ اس کا وجوب

ارض نامیہ کے اعتبار سے واجب ہے جبکہ پیداوار حقیقت میں ہوئی ہو۔ کیونکہ زمین پر جب درحقیقت پیداوار ہوگی تو عشر واجب ہوگا۔ اور ساقط ہو جائیگا جب زمین اور کھیتی میں کوئی آفت آجائے سے پیداوار برباد ہو جائے اور پیداوار کے مکرر نہ ہونے پر وجوب عشر بھی مکرر نہ ہوتا ہے۔ اور خراج کے لئے۔ یہ اس زمین کے لحاظ سے ہے جس میں پیداوار کی قوت تقدیراً ہو۔ کیونکہ زمین کی قوت پیداوار پر محصول واجب ہوتا ہے۔ برابر ہے کہ اس نے کھیتی ہوئی نہ ہے یا نہیں ہوئی۔ اور بیکار پڑی رہنے دی۔ اور یہ کافر کے حق میں ہے جو کہ دنیا میں پھنسا ہوا ہے زیادہ لائق ہے۔ اور طہارت کیلئے۔ یہ حکم نماز کے اعتبار سے واجب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت طہارت حقیقیہ و حکمیہ کے وجوب کا سبب ہے۔ اور طہارت صغریٰ اور طہارت کبریٰ کی مشروعیت کا سبب بھی نماز ہے جس طرح پر کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے۔ اور معاملات کے لئے۔ یہ بقا و مقدور کی بقا کے لحاظ سے واجب ہوئے ہیں کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کے بقا کا قیامت تک کے لئے امر فرمایا ہے۔ اور واضح ہے کہ بقا و اسوقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ مخلوق کے مابین آپس میں معاملات نہ ہوں جس سے ان کے معاشی معاملات طے ہوں۔ مثلاً بیع، اجارہ اور نکاح جو کہ توالد و تناسل کے ذریعہ اس جنس کی بقا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بقا و مقدور آپسی لین دین سے ہوگی۔ یہی معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے۔ اور یہ انسان کے ساتھ مخصوص ہے بخلاف حیوانات کے کیونکہ حیوانات قیامت تک معاملات اور نکاح کے بغیر بھی باقی رہیں گے کیونکہ ان کی تخلیق بھی اسی طرح سے ہے، ان کے افعال سے امر اور نہی متعلق نہیں ہے۔

مسبب اور احکام کا بیان :- حدوث عالم کا مسبب ایسا ہے اور خود حدوث عالم اس کا سبب ہے اس لئے کہ حدوث عالم کی بناء پر خدائے کار ساز پر ایمان لانا فرض ہے۔ اس لئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو مخلوق قادر مطلق کی محتاج نہ ہوتی۔ اس بارے میں عرب کے ایک دہقان نے کہا کہ جب راستہ میں پڑی ہوئی اونٹ کی مینگنی اونٹ کا سراغ بتاتی ہے، اسی طرح قدم کے نشان آنے جلنے والے کا پتہ بتاتے ہیں تو یہ بُربوں والا آسمان اور یہ دروں والی زمین خالق برحق اور لطیف و خیر کا پتہ کیوں کر نہ بتائیں گے۔

لہذا عالم کا حادث ہونا ایمان کا سبب ہے اور خود ایمان اس کا مسبب ہے۔ اسی طرح سبب وقت ہے اور نماز اس کا سبب ہے کیونکہ ان الصلوة کانت علی المیزان کتابة موقوتاً کے ذریعہ حق تعالیٰ نے نماز کے لئے وقت کو سبب بنایا ہے، اور حقیقت میں واجب کر نیوالی ذات حق برحق ہے مگر چونکہ وہ ہماری نگاہوں، دھم و گمان سے غائب ہے۔ اس لئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا، وقت کو وجوب نماز کا سبب بنایا گیا۔ زکوٰۃ اموال : یہ ایک فریضہ ہے جس کا سبب مال کا مالک ہونا ہے اس لئے کہ وہ مال جو نامی ہو اور اس پر سال پورا گزر چکا ہو اور سال بھر کی ضروریات سے فاضل و فارغ ہو اس مال کے مالک پر زکوٰۃ دینا واجب ہے۔

روزہ : یہ شہود شہر رمضان کا سبب ہے۔ اس لئے کہ رمضان کا مہینہ ہونا یہ سبب ہے، روزے کا، کیونکہ روزہ کو مہینہ کی جانب مضاف کیا گیا ہے۔ اور کہا گیا صوم رمضان در رمضان کے مہینہ کا روزہ (اور روزہ میں تکراری ماہ رمضان کے مکرر سے کر آنے سے فرض ہوتا ہے۔ اور چونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "مکواذ اشو بوا حتی یتبتین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر ثم امتوا الصیام الی اللیل کہہ کر حق تعالیٰ نے دن کا روزہ فرض کیا ہے، اور رات کو کھانے پینے اور دیگر ضروریات کے لئے اجازت عطا فرما کر روزہ سے رات کو الگ کر دیا ہے۔ اس لئے رات محل صوم نہیں رہی۔

اسی طرح صدقة الفطر بھی ایک امر شرعی اور بندوں پر واجب ہے۔ یہ ان افراد کا سبب ہے جن کی کفالت اور مؤنتہ بندے کے ذمہ ہو۔ یہی افراد وجوب صدقة الفطر کا سبب ہیں۔ شرعیہ بیج، یہ فریضہ فائدہ کعبہ کا سبب اور فائدہ کعبہ یا بیت النثر شریف اس کے وجوب کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حج عمر میں صرف ایک بار فرض ہوتا ہے کیونکہ سبب ایک ہی ہے اس میں تبدیلی و تکرار نہیں پایا جاتا۔ حج کا وقت وجوب حج کا حقیقی سبب نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ وقت وجوب حج کے لئے شرط اور ظرف ہے۔ عشی، یہ نامی زمین کا سبب ہے، جب زمین میں حقیقہ نمو ہوگا تو عشر واجب ہوگا، اور وہ زمین جس میں حقیقہ نمو کی صلاحیت نہیں ہے تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ اور نمو حقیقی کی قید سے یہ فائدہ ہوگا کہ جس زمین میں حقیقہ نمو ہو وہی عشر کے وجوب کا سبب ہے۔ لہذا جب زمین سے تحقیق پیداوار ہوگی تو پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ اگر کسی سماوی آفت نے زمین کی پیداوار کو برباد کر دیا ہو تو اس زمین سے عشر ساقط ہو جائیگا۔ اور عشر پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر ہوگا۔ خوراج : یہ زمین کے تقدیر نامی ہونیکا سبب ہے۔ اس لئے کہ زمین نمو کا تقدیر یافتہ ہونا خراج کے وجوب کا سبب ہے۔ خواہ کاشتکار زمین میں کاشت کرے یا ایسے ہی خالی چھوڑ دے اس پر یہ خراج بہر حال واجب ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ خراج کا وجوب کافر کے مال سے زیادہ مناسب ہے جو ہمہ تن دنیا ہی میں مبتلا رہتا ہے۔ طہارت : اس کا سبب نماز ہے، اور نماز کا سبب طہارت ہے کیونکہ نماز طہارت کی حالت میں واجب ہوتی ہے، طہارت حکمیہ ہو یا طہارت حقیقیہ ہو اور خواہ طہارت صغریٰ ہو یا طہارت کبریٰ ہو۔ بہر حال طہارت نماز کے لئے سبب ہے۔ نماز کے سبب سے طہارت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح باہمی معاملات ہیں۔ بقاء باہمی کا سبب ہے کیونکہ جب عالم قیامت تک باقی رہنے والا ہے اور بقاء عالم کے لئے ضروری ہے کہ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر زندگی گذاریں اور زندگی کی بقاء کے لئے لوگوں کا آپس میں مل جل کر رہنا، ایک دوسرے سے لین دین کرنا، خرید و فروخت کرنا وغیرہ امور کا میسر ہونا ضروری ہے، اور باہمی توالد و تناسل کے لئے رشتہ ازدواج کا ہونا بھی ضروری ہے۔ یہ امور انسان کے لئے مخصوص ہیں اور حیوانات کے لئے ان امور کی ضرورت نہیں ہے اس لئے حیوانات سے امر و نہی کا کوئی تعلق نہیں رکھا گیا ہے۔

وَقَدْ نَمَّ اللَّفُّ وَالشَّرُّ الْمَرْتَبُ بَيْنَ أَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا وَبَقِيَتْ الْعُقُوبَاتُ وَ
 شَبَّهَهَا فَبَيَّنَّا بِقَوْلِهِ وَأَسْبَابُ الْعُقُوبَاتِ وَالْحُدُودِ وَالْكَفَارَاتِ مَا تُسَبِّبُ إِلَيْهِ مِنْ قَتْلِ وَزِنَا وَ
 سُرْقَةٍ وَأَمْرِ ذَا شَرِّ بْنِ الْحَظَرِ وَالْإِبَاحَةِ فَالْعُقُوبَاتُ أَعْمٌ مِنَ الْحُدُودِ لِأَنَّهَا يَشْمَلُ الْقِصَاصُ أَيْضًا
 وَالْكَفَارَةُ نَوْعٌ آخَرُ فَسَبَّبَ الْقِصَاصُ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَّبَ حَدُّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا وَسَبَّبَ قَطْعُ
 الْيَدِ هُوَ السَّرْقَةُ وَيُقَالُ حَدُّ السَّرْقَةِ وَسَبَّبَ الْكَفَارَةُ هُوَ أَمْرٌ ذَا شَرِّ بْنِ الْحَظَرِ وَالْإِبَاحَةِ وَذَلِكَ
 لِأَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ ذَا شَرِّ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ فَسَبَّبَهَا لِأَنَّ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا ذَا شَرِّ بَيْنَ الْحَظَرِ
 وَالْإِبَاحَةِ لَتَكُونَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْإِبَاحَةِ وَالْعُقُوبَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْحَظَرِ كَالْقَتْلِ
 خَطَاؤُهُ فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ دُمِيَ إِلَى صَبِيحٍ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرَكَ التَّثَبُّتُ مُحْظُورٌ لِأَنَّ
 قَدْ أَصَابَ أَدَمًا وَاتَّخَذَ فِيهِ الْكَفَارَةَ وَالْإِبَاحَةَ عَمْدًا فِي مَضَانٍ فَإِنَّهُ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ
 اتِّصَالُ مَا هُوَ مَمْلُوكٌ لِمَا لَهُ وَمُحْظُورٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا جَنَابِيَّةٌ عَلَى الصُّومِ وَالنَّهْيِ وَرُحٍ فَيُضَلِّحُ
 أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْكَفَارَةِ وَإِنَّمَا يُعْرِفُ السَّبَبُ بَيَانُ كَلِمَةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَقْصِيدِ الْعِلْمِ
 مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمَ قَبْلَهُ أَيْ أَنَّهَا يُعْرِفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْعِلْمِ بِسَبَبِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعْلُقُ بِهِ فَالْمُسْتَوْجِبُ
 إِلَيْهِ وَالْمُتَعَلِّقُ بِهِ يَكُونُ سَبَبًا لِلْمُسْتَوْجِبِ وَالْمُتَعَلِّقُ الْبَيِّنَةُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضْرَافَةِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ
 وَتَعْلُقِهِ بِهِ أَنْ يَكُونَ مُسَبَّبًا لَهُ وَكَأَنَّمَا بِهِ كَمَا يُقَالُ كَسَبَ فُلَانٌ وَجَرَّ عَلَيْنَا أَنْتُمْ رَبَّنَا أَضْفَعْتُمْ
 إِلَى الشَّرِّ طُفْلَيْكَ كَيْفَ يُظْهِرُ هَذَا أَفْعَالًا وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرِّ طُفْلَانِ الْكَفَرَةِ الْفُطْرَةِ وَحُجَّةِ الْإِسْلَامِ
 فَإِنَّ الْفُطْرَةَ هُوَ يَوْمَ الْعِيدِ شَوْطُ الصَّغْدَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِي يَمُوتُ وَيَلْقَى عَلَيْهِ وَالصَّغْدَةُ
 نَضَافَتُ الْيَهُمَا جَمِيعًا.

ترجمہ

بہر حال عبادات و معاملات کے اسباب و مسببات کا بیان بالترتیب پورا ہو گیا اور عقوبات اور ان کے
 مشابہ اور ان کے اسباب کا بیان باقی رہ گیا جن کو مصنف نے اپنے اس قول سے شروع کیا ہے
 اور عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب دو چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں۔ جیسے قتل،
 زنا، سرقت اور ایسا کوئی کام جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو۔ پس عقوبات، حدود سے عام ہیں۔ کیونکہ
 یہ قصاص کو بھی شامل اور کفارہ دوسری نوز ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ قصاص کا سبب قتل عمد ہے اور زنا
 زنا کا سبب زنا کاری ہے، اور قطعید کا سبب مال محفوظ کی چوری ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حد سرقت
 اور سبب کفارہ ایسے امور ہیں جو حفظ اور اباحت کے درمیان دائر ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ امور
 جبکہ عبادت بھی ہیں اور عقوبت بھی تو ان کا سبب بھی ضروری ہے کہ ایسا امر ہو جو اباحت و حفظ کے درمیان
 دائر ہو تاکہ عبادت صفت اباحت کی طرف منسوب ہو جائے اور عقوبت صفت حفظ کی طرف جیسے قتل خطا

کیونکہ صورتہ تو اس نے شکار کو مارا ہے اور وہ مباح ہے اور ترک احتیاط کی وجہ سے ممنوع ہے کیونکہ اس نے آدمی کو پایا اور وہ مر گیا، پس اس میں کفارہ واجب ہو گا۔ اور ماہ رمضان میں جان بوجھ کر کھانی لینا یہ فعل مباح ہے کیوں کہ مالک کے ساتھ مملوک متصل ہو گئی۔ اور ممنوع و محظور اس وجہ سے ہے کہ صوم مشروع میں یہ جرم ہے لہذا کفارہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور سبب اس سے پہچانا جاتا ہے۔ یہاں پر سبب کے پہچانے کا ایک کلی قاعدہ بیان کیا گیا ہے سبب کی تفصیل کے بیان کر دینے کے بعد۔ تاکہ ماقبل میں جو بات معلوم نہیں ہو سکی وہ اس قاعدہ سے معلوم ہو جائے یعنی شئی کا حکم کے لئے سبب ہونا معلوم ہو گا حکم کی اس کی طرف نسبت کرنے سے اور اس کے ساتھ متعلق کرنے سے، پس منسوب الیہ اور متعلق بہ منسوب اور متعلق کا سبب ہو گا۔ کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف منسوب ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں ایک عام قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف اور مضاف الیہ کیلئے سبب ہوتی ہے اور اس سے حادث ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کسب فلاں۔ مگر اس وقت اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کبھی کبھی تم شرط کی طرف اضافت کرتے ہو۔ لہذا یہ قاعدہ مذکور بالا مقرر کیے ہو سکتا ہے۔ تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ البتہ شرط کی طرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجازاً ہوتی ہے۔ جیسے صدقہ فطر اور حج اسلام۔ کیونکہ فطر اور وہ یوم عید ہے صدقہ فطر کے لئے شرط ہے۔ اور سبب اس کا وہ افراد ہیں جن کی شخص کفالت کرتا ہے اور ان کا وہ دلی ہے۔ اور صدقہ فطر و دواں کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ ایسے ہی حج اسلام ادا کرنے کی شرط ہے اور بیت اللہ شریف اس کا سبب ہے اور حج دونوں ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

تشریح

معاملات اور عبادات کے اسباب اور ان کے سببات کا بیان لف و نشر مرتب کے بطور پورا ہو گیا ہے۔ اب عقوبات، حدود، کفارات اور ان کے اسباب کہ جنکی جانب قتل، زنا، سرقة وغیرہ منسوب ہیں اور ان امور کے اسباب جو خطر اور اباحت کے درمیان دائر ہیں ان کا بیان ابھی باقی ہے۔ عقوبات کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ حدود سے عام ہیں اس لئے کہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہے اور کفارہ ایک دوسری نوع ہے۔ لہذا قصاص کا سبب قتل عمد ہے، اور حد زنا کا سبب زنا کاری ہے اور قطع یک سبب مال کی چوری ہے اس کو حد سرقت بھی کہتے ہیں اور کفارہ کا سبب وہ امر ہے جو اباحت اور نہایت کے درمیان دائر ہے۔

قولہ ما قالہ عقوبات الخ۔ شارح نے کہا عقوبات حدود سے عام ہیں کیونکہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہیں۔ اور کفارہ مستقل ایک نوع ہے۔ پس قصاص کا سبب قتل عمد ہے، اور حد زنا کا سبب خود زنا ہی ہے، اور قطع ید انسان کے ہاتھ کاٹنے کی سزا سرقت (چوری) ہے۔ جس کو اصطلاح میں حد سرقت کہا جاتا ہے۔ اور کفارہ کا سبب وہ چیز ہے جو اباحت اور خطر کے درمیان دائر ہے کیونکہ کفارہ جبکہ عبادۃ اور عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہے تو اس کے سبب کے لئے ضروری ہے کہ وہ بھی اباحت اور فطر کے درمیان دائر ہو تاکہ کفارہ میں جو عبادت ہے وہ صفت اباحت کی جانب منسوب ہو جائے اور جو عقوبت ہے وہ خطر کی صفت کی جانب منسوب ہو جائے

قولہ کے لفظ غلطاء الی۔ جسے قتل خطا کی صورت میں۔ اسوجہ سے کہ یہ قتل ظاہری صورت کے اعتبار سے کسی کی جانب تیر پھینکا گیا ہے۔ اور کسی شکاری جانور کی جانب تیر چلانا اور اس کا شکار کرنا شرعاً مباح ہے مگر اس میں اپنی شکاری جانور کی جانب تیر کے پھینکنے میں تھوڑی سی چوک بھی ہو گئی ہے اور اطمینان، ہوشندی اور احتیاط کے خلاف بھی حرکت صادر ہوئی ہے، اس لئے ایک ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آ گیا ہے یعنی تھوڑی بے احتیاطی کیوجہ سے ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آ گیا ہے کیونکہ شکاری جانب پھینکا جانوالا تیر اس بے احتیاطی اور بے خبری کی بنا پر آدمی کے لگ گیا اور اس کو ہلاک کر ڈالا ہے لہذا اس قتل میں کفارہ لازم آئے گا۔

قولہ والافطار عمدۃ فی رمضان الی۔ ماتن نے کہا اور رمضان کے مہینہ میں قصداً کھاپی لینا۔ تو اس کے اندر بھی اباحت کی ایک شان پائی جا رہی ہے۔ کیونکہ مالک نے اپنی شئی ملک کو تناول کیا ہے اس لئے ایک شئی ملک اپنے مالک کے پاس بیوپرچ گئی۔ جسے کہا جاتاہے "حق بہ تعدار رسید" اور اس عمدۃ افطار میں دوسری شان منظور ہونے کی بھی پائی جاتی ہے یعنی صوم مشروع میں بنایت کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ اسی جرم اور جنایت کی بنا پر یہ افطار اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ کفارہ کا سبب بن جائے۔

قولہ وانما یعرف السبب الی۔ ماتن نے اسباب کو تفصیل سے بیان کر کے بعد ایک قاعدہ اس جگہ بیان کیا ہے تاکہ اس قاعدہ کی روشنی میں سبب سے متعلق جواباتیں اب تک سابقہ بیان سے معلوم نہ ہو سکیں معلوم ہو جائیں۔ یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ کوئی چیز حکم کا سبب کیسے اور کس طرح بنتی ہے۔ اور اول تو حکم کو اس چیز کی جانب مضاف کر دیا جاتاہے جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے ظاہر ہے۔ جیسے زنا حد زنا کا سبب ہے، اور سرقہ حد سرقہ کا سبب، افطار صوم رمضان کفارہ صوم کا سبب ہے۔ مضاف کرنے کے بعد اس حکم کو اس سبب سے متعلق کر دیا جاتا ہے تو اس منسوب اور منسوب الیہ میں سے یہی منسوب الیہ اور متعلق بھی تو سبب ہو کر تاہے۔ اور جو منسوب ہو تاہے اس کو حکم کہا جاتاہے اور متعلق بھی اس کا نام رکھا جاتا ہے۔

قولہ لان الاصل فی اضافۃ الشئی الی۔ اس لئے کہ ایک چیز کی اضافت دوسری چیز کی جانب کرنے اور اس کے ساتھ متعلق کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ شئی اس شئی کا سبب ہو یعنی مضاف الیہ اور متعلق ہو تو سبب اور حکم ہوتا ہے اور اضافت کی جائے والی چیز اور جس کو متعلق کیا جاتا ہے وہ اس کا سبب ہو کر تاہے۔ مثلاً کہا جاتاہے کتب فلاں فلاں نے یہ کام کیا ہے اور یہ فلاں کا فعل ہے۔

اعتراض :- مذکورہ اصول پر شارح نے ایک اعتراض وارد فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا احناف پر اس قاعدہ کے بیان پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اسے احناف تم حکم کو شرط کی جانب بھی مضاف کر دیتے ہو تو تمہارا بیان کردہ قاعدہ مقرر کیونکر ہو گا۔ یعنی سبب اور شرط میں فرق باقی نہ رہ گیا۔

جواب :- مذکورہ اعتراض کے جواب میں ماتن نے فرمایا کہ حکم کی اضافت شرط کی جانب حقیقۃً نہیں کی جاتی محض مجازاً اس کی اضافت شرط کی جانب کر دی جاتی ہے۔ جیسے صدقۃ الفطر میں صدقۃ فطر کے وجوب کا

سبب حقیقہ وہ افراد ہیں جن کی کفالت مالدار کے ذمہ ہو، مگر اس صدقہ کو بھی مجازاً فطر یعنی شرط کی جانب اضافت کر دی گئی ہے۔ کیونکہ فطر شرط ہے وجوب صدقہ فطر کے لئے۔

اسی طرح جحۃ الاسلام (اسلام کا حج) توجیح ایک حکم ہے جس کو اسلام کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے۔ یہ اضافت بھی مجازاً ہی کی گئی ہے۔ اس لئے کہ حج کے وجوب کے لئے اسلام کا ہونا شرط ہے اسی کو شراح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔

قولہ فان الفطر الخ۔ اس لئے کہ فطر یعنی یوم عید صدقہ کے وجوب کے لئے شرط ہے اور اس کے وجوب کا سبب وہ افراد ہیں جن کی مالدار کفالت اور مؤنت کرتا ہے اور وہ ان کا سرپرست ہے مگر صدقہ دونوں کی جانب مضاف ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَسَمٌ بِالنَّحْسِ